Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Avril 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'esprit des Pères d'après Moehler

Autant vaudrait dire : L'esprit du christianisme d'après Moehler[1]. Car les Pères, pour lui, représentent au concret le christianisme authentique lui-même. Tel est même le premier trait qu'il nous faut relever : car, s'il est préliminaire en ce sens qu'il justifie cet article et le choix que nous avons fait de ce thème pour rendre un

1. Nous nous référons aux œuvres et aux éditions suivantes de Moehler : *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.* Tubingue, 1825; trad. fr. *De l'unité de l'Eglise...*, par Ph. Bernard. Bruxelles, 1839. Nous citons le paragraphe, puis la page dans la trad. fr. de Bernard. Une nouvelle traduction française de cet ouvrage paraît en même temps que cet article, par Dom André de Lilienfeld, Introd. par le P. P. Chaillet, S. J. (Coll. *Unam Sanctam*, 2. Éd. du Cerf, Paris).

Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, 2 vol., Mayence, 1827. Nous citons d'après la trad. fr. de J. Cohen, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'Arianisme* (Paris, 1840, 3 vol.).

Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschrif-

hommage à Moehler, il nous introduit d'emblée dans l'essentiel. Le plus souvent, les Pères restent extérieurs à la pensée des théologiens modernes : on les invoque du dehors, en confirmation, plutôt qu'en preuve (malgré le rituel : *Probatur a traditione*) d'une thèse tenue par ailleurs; le recours aux Pères a, pour ainsi dire, une valeur utilitaire. Pour Moehler, la connaissance des Pères est un moyen de communier à leur esprit, et cette communion elle-même n'est pas à proprement parler un *moyen*, car elle est la communion avec le christianisme en sa réalité concrète la plus pure et la plus totale. Comme la société des parents et des frères au sein de la famille, la société des Pères est plus qu'un moyen, c'est un *milieu* spirituel, le milieu de vie normal du théologien[2].

Aussi bien les Pères ne sont-ils pas les hommes d'un passé révolu : ce n'est pas leur position chronologique dans l'histoire de l'Église qui les qualifie et leur donne ce caractère de paternité qui sert à les désigner; c'est beaucoup plus leur position spirituelle et le parfait accord de leur « esprit » avec celui du christianisme en ce qu'il a d'essentiel, en ses valeurs primordiales et pour ainsi dire germinatives[3]. C'est pourquoi une étude telle que celle-ci, bien plus qu'un aspect particu-

ten, Mayence, 1832, 5e éd., 1838. Nous citons d'après la trad. fr. de F. Lachat (Paris, Vives, 1852, 2 vol. et un vol. de *Défense de la Symbolique*).

J. A. Möhlers Patrologie oder christliche Literärgeschichte... hsg. von F. X. Reithmayr (un vol. embrassant les trois premiers siècles. Ratisbonne, 1840). Nous citons d'après la trad. fr. de J. Cohen (Louvain, 1844, 3 vol.).

J. A. Möhler, I. *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*. Hrsg. von St. Lösch, Munich, Kösel et Pustet, 1928.

2. Ces remarques peuvent s'appuyer sur *Patrol.*, II, pp. 1-5.

3. Moehler aimait, semble-t-il, à noter que les « Pères » relevaient moins d'une période que d'un esprit; qu'ainsi, nous pouvions être de leur monde si nous étions de leur esprit. Aussi ses étudiants l'appelaient-ils parfois « le Père de l'Église » : cf. *Ges. Aktenst.*, p. 484 et n. 1.

lier, semble devoir nous faire toucher l'un des éléments les plus profonds et les plus décisifs de la pensée et de l'œuvre de Moehler.

*
* *

Les Pères sont des hommes qui, plus complètement et plus purement que d'autres, ont vécu *dans l'Église*. A leur école, Moehler a compris, ou plutôt, au sens actuel de ce mot, il a « réalisé » ce que c'est que de vivre *dans l'Église*. Pour nous, s'il nous fallait caractériser en quelques mots la synthèse théologique de Moehler, nous n'hésiterions pas à lui donner pour titre ou pour devise : *In sinu Ecclesiae*. Nous n'avons pas ici à exposer toute la théologie moehlérienne de l'Église et de son unité. Il suffit d'en évoquer ce qui est requis pour fonder notre propos.

Vivre *dans l'Église*, c'est être une partie vivante de ce tout organique dont le Saint-Esprit est le principe intérieur, en qui se continue l'Incarnation du Christ et qui s'incarne lui-même ou « se corporifie », dans le dogme, le culte et les institutions sociales ou hiérarchiques. Nous n'avons pas à constituer l'Église; elle n'est pas la résultante ou la somme des vies ou des expériences religieuses individuelles : loin d'être constituée ou expliquée par ses parties, l'Église est un tout vivant qui constitue et explique ses parties. C'est pourquoi nous ne pouvons vivre, au point de vue religieux ou chrétien, qu'en recevant la vie en elle : car c'est elle qui est vivante, et nous seulement dans la mesure où nous nous insérons dans sa vie comme des parties[4].

4. Cette idée de l'Église est sans doute, telle quelle, plus patristique que strictement biblique; elle relève des Pères grecs et de leur point de vue pneumatologique. Moehler est d'ailleurs, dans sa théologie personnelle, fort influencé par les Pères grecs : ainsi encore pour sa conception du surnaturel et de son rapport à la nature (constatation élémentaire, qui justifie Moehler des accusations étranges portées sur ce point par M. A. Fonck, dans le tout à fait étrange

Elle a pour principe constitutif ou réalisateur la Personne du Saint-Esprit, et donc une réalité objective, un don de Dieu qui dépasse et précède tout effort humain, toute initiative subjective. C'est la « communication du Saint-Esprit » dont parle saint Paul (II, Cor., XIII, 13) qui constitue l'Église et fonde son unité. C'est parce que le même et unique Esprit du Christ, qui est son principe, suscite en chacun d'eux la foi et l'amour, que cette Église faite d'hommes est une et qu'elle existe effectivement comme Église du Christ. C'est pourquoi nous ne sommes dans l'Église qu'en nous insérant comme des parties actives et vivantes dans la communauté de ceux qu'un même Esprit rassemble : « L'Église existe par une vie qui reçoit son activité immédiatement et éternellement de l'Esprit divin qui se conserve et se propage par l'amour réciproque des fidèles[5] », « l'homme ne saurait mener une vie chrétienne et par conséquent connaître sa religion sans l'influence qu'exerce sur lui la communauté des fidèles animés par le Saint-Esprit[6] ».

Si, du plan d'une notion générale de l'Église, on transpose ces vérités au plan de la foi et de la connaissance religieuse, on est amené à se faire une idée de *la tradition* sensiblement dans cette ligne : du fait que la vie de foi est, en tous, l'œuvre du même Esprit, tous sont inclinés de la même manière vers des objets identiques : le Saint-Esprit rend raison, non seulement de cette conformité dans la foi dont bénéficient tous les membres de la communauté, si éloignés soient-ils, mais aussi de cette continuité dans le temps, grâce à quoi la

article du *Dict. de Théol. cathol.*, col. 2060-61). D'une manière générale, Moehler, d'aplomb sur la tradition patristique ancienne, nous semble manquer un peu de sens et d'érudition bibliques.

5. *Unité*, § 7, p. 17.

6. *Unité*, § 6, p. 15. Ces idées sont tellement fondamentales dans la pensée de Moehler qu'il faudrait citer des chapitres entiers. Cf. plus spécialement *Unité*, § 49, pp. 163 s.; §§ 61-65, pp. 199-213; App. I, fin, p. 240, etc.

foi de l'Église est aujourd'hui ce qu'elle était chez Athanase ou chez les Apôtres. Cette continuité est la tradition : elle est la vie même de l'Église croyante et son principe est le même que celui de cette vie, le Saint-Esprit[7]. Ainsi, du point de vue de la foi ou de la connaissance religieuse comme du point de vue de la vie, on ne peut rien avoir que *dans l'Église*, que grâce à l'animation de cet Esprit qui est le principe constitutif et réalisateur de l'Église. Ces idées, que nous ne pouvons ici que rappeler ou suggérer, commandent toute la pensée de Moehler ; elles fondent l'idée qu'il s'est faite de cette vie de foi dans l'Église, dont les Pères sont à ses yeux la réalisation parfaite.

***

Tout tient à ceci : la foi est un don de l'Esprit. Dès lors, il n'y a de connaissance droite et d'exacte compréhension des objets de la foi que par le Saint-Esprit et dans le respect des conditions de son agir, à savoir au sein de la communion fraternelle qu'il constitue dès là qu'il est donné : « L'homme ne saurait mener une vie chrétienne et, par conséquent, connaître sa religion sans l'influence qu'exerce sur lui la communauté des fidèles animée par le Saint-Esprit[8]. » La vie dans la foi, la vie dans l'orthodoxie, n'ont pas un autre principe essentiel que la vie dans l'unité et, tout simplement, la vie chrétienne elle-même; de même, verrons-nous que l'hérésie n'a pas un autre principe essentiel que l'esprit de séparation, c'est-à-dire l'égoïsme[9].

7. Cf. en particulier, *Unité*, § 3, p. 7; § 12, p. 33 et App. III, pp. 242 s.

8. *Unité*, § 6, p. 15.

9. Cette idée fondamentale est à toutes les pages de *L'Unité;* cf. par ex. § 27, pp. 80-82. On comprend mieux, dans cette perspective, pourquoi les Pères anciens n'ont jamais bien distingué le schisme et l'hérésie : l'un et l'autre était à leurs yeux une rupture de la communion et, si les théologiens disent que l'hérésie entraîne né-

Et comme le Saint-Esprit réalise l'unité de l'Église la plus profonde et la plus décisive non par la voie de cadres et de lois extérieurs, mais par le moyen d'une inclination intérieure et vitale, en orientant les âmes, par l'amour, dans le sens de la communion et de l'unanimité : ainsi le même Saint-Esprit réalise-t-il la rectitude de la croyance et l'unité dans la foi moins par la voie de cadres et de formules extérieurs que par une inclination intérieure et vitale des âmes, en qui il opère, aux mêmes vérités et à la même œuvre de vie. Telle est certainement l'idée de fond de Moehler dans *l'Unité* : ce n'est le lieu ni de la développer ni d'en dire les insuffisances [10]; mais nous en toucherons, dans le présent sujet, mainte application ou conséquence.

La première et principale conséquence est que le travail de la pensée chrétienne, dont les Pères sont les héros, ne sera jamais un travail de la pensée pure. Il ne s'agit pas d'appliquer son esprit à la foi comme à un quelconque objet : car l'objet, ici, n'est plus celui d'un esprit humain, et seul l'Esprit de Dieu peut scruter les choses de Dieu. Pour connaître droitement un pur développement idéologique où seul l'entendement jouerait, serait ici insuffisant et même dangereux, ainsi que nous le verrons. Le Saint-Esprit doit être à l'œuvre dans le travail de la pensée religieuse : il doit pénétrer, habiter et animer la vie du chrétien. C'est dire que la condition morale ou religieuse et, pour tout dire mystique, de celui-ci, intervient dans le travail même de la pensée. Il lui est essentiel d'avoir reçu la communication du Saint-Esprit et de se trouver, par le fait même, dans la communion fraternelle de l'Église. Il n'y a, à

cessairement un schisme, eux auraient dit aussi volontiers que l'hérésie suppose toujours un schisme, un péché à l'égard de la communion fraternelle.

10. Cf. notre *Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler*, dans *Rev. des Sciences philos. et théol.*, avril 1938, pp. 205-212.

connaître Dieu, que l'Esprit de Dieu; il n'y a, à connaître le Christ, que le Corps du Christ, lequel est animé par son Esprit : seul l'esprit d'un membre du Christ et de l'Église peut saisir les choses de Dieu. Moelher revient souvent sur cette idée qui est partout présupposée [11] et dont lui-même déclare qu'elle est impliquée dans toute son œuvre : « La grande pensée qui sert de fondement à tout ceci, c'est que le christianisme n'est point une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie, et qui n'est compréhensible qu'en étant vécue [12]. » L'erreur viendra, nous le verrons, de ce qu'on aura disjoint l'activité intellectuelle de l'élément vital et mystique pour chercher par un pur développement idéologique ou dialectique une connaissance nouvelle et plus élaborée des objets de la croyance.

On se tromperait si l'on cherchait chez les Pères une science de ce type. Ce serait leur demander ce qu'ils se sont bien gardés de chercher à se procurer. On sera parfois déçu si l'on vient leur demander une formule abstraite de tel ou tel dogme : ainsi Moelher reproche-t-il à Photius d'avoir soupçonné chez Clément d'Alexandrie des erreurs sur la divinité du Christ : « dogmaticien roide et étroit, il était tout enveloppé de ses formules... [13] ». En réalité, le christianisme et la foi chrétienne elle-même ne consistent pas dans des formules, mais dans une vie, ou du moins *d'abord* dans une vie [14].

11. Cf. en particulier *Unité*, § 42, p. 134, et aussi les §§ 39, pp. 119 s., et 38, où Moehler note que l'apologétique des Pères anciens était conçue dans la ligne de ces idées.

12. *Unité*, § 4, p. 11.

13. *Athanase le Grand*, t. I, p. 137; par contre, Moehler note que saint Athanase « n'était pas homme à confondre des formules arides avec des principes de vie » (*ibid.*, p. 181).

14. Cf. *Unité*, § 13, p. 38 : « Le christianisme ne consiste pas dans des expressions, dans des formes et des locutions : c'est une vie intérieure, une sainte force; et toutes les doctrines et tous les dogmes n'ont de valeur que pour autant qu'ils expriment la substance que l'on suppose ainsi exister... Les doctrines, les dogmes étant les ex-

C'est là son originalité vis-à-vis tant de l'hérésie que des philosophies païennes : celles-ci apportaient des idées, mais ne changeaient pas la vie; le christianisme, lui, bâtissait « sur les fondements d'une vie nouvelle, sainte et par là même nécessairement commune, un nouveau système d'idées relativement à Dieu, au monde et à l'homme [15] ». Ce qui caractérise les Pères, c'est une primauté effective et reconnue de la vie sur la formule, de la communion du Saint-Esprit sur le développement purement logique de la pensée. Aussi ne faut-il pas se scandaliser lorsqu'on trouve, chez eux, la *formule* inégale en précision au *sens* qu'ils ont des choses de Dieu; les instruments conceptuels et verbaux leur manquent parfois, là même où le sens de la foi et de l'orthodoxie est le plus réel. C'est que « l'Église catholique différait essentiellement, sous ce rapport, de l'hérésie. Tandis que cette dernière se présentait, dès son origine, comme une science (*gnosis*) à laquelle la foi était subordonnée et ne formait, par conséquent, de ses partisans, qu'une association humaine et scientifique, l'Église, au contraire, ne pensait avoir d'autre mission que de *croire*, de transmettre la foi reçue et de l'implanter successivement dans chaque nouvelle génération... [16]. La chose essentielle et première, dans l'Église, est d'avoir vraiment le sens de la foi, c'est-à-dire cette inclination à la vérité que suscite, du dedans, l'Esprit d'amour, de sainteté et de communion fraternelle qui habite le cœur des fidèles; l'expression exacte peut manquer : quand une âme vit dans la communion de l'Église, c'est d'importance secondaire. Plusieurs fois, Moehler le note : que ce soit à propos d'Origène [17] ou de Denys

pressions d'une vie intérieure, *déterminée*, et celle-ci devant être fixée par leur entremise, ils ne sont pas indifférents, mais au contraire très importants... » Voir aussi dans ce sens les beaux textes des Pères à l'App. VI, pp. 255-256.

15. *Unité*, § 18, p. 52.

16. *Patrologie*, t. II, p. 10.

17. *Ibid.*, p. 147.

d'Alexandrie [18] ou des Pères les plus anciens dans leur ensemble [19], il revendique la continuité et l'exactitude de la croyance là même où la formulation abstraite serait encore enveloppée, imparfaite, voire maladroite.

Les Pères ne sont pas des hommes de la formulation abstraite ; ce ne sont pas des philosophes, mais des hommes de la foi et de la tradition : eux-mêmes avaient une conscience aiguë de l'impossibilité de formuler ce dont ils avaient le sentiment dans le mystère, et de la vanité d'une recherche excessive de clarté : Moehler cite en ce sens de fort beaux textes de saint Athanase, et il note « que les Pères de l'Église méritent bien plutôt le reproche d'avoir pensé qu'il fallait éviter de donner au développement de la foi une expression claire et nette, que celui qu'on leur fait habituellement d'avoir, sans la comprendre, obscurci à dessein la simplicité de la croyance apostolique par des formules abstraites [20] ». Lui-même a poussé très loin le respect d'un point de vue qui répondait justement à son propre tempérament. Il eût pu, comme tant d'autres historiens, résumer la pensée des Pères en en donnant un équivalent abstrait plus homogène à nos goûts et aux habitudes pédagogiques; il a voulu citer le plus possible le texte même des Pères, « au lieu de tout expliquer par des formules générales et inanimées [21] » : car, encore une fois, le texte des Pères n'était pas pour lui seulement un moyen d'appuyer des « thèses » par des références positives plus ou moins probantes, mais le témoignage le plus parfait de la vie de l'Église et le moyen le plus sûr d'entrer en communion avec son esprit. Bien caractéristique est aussi, de ce point de vue, le choix que fait Moehler, pour les souligner, de certains passages des

18. *Athanase le Grand*, t. I, pp. 161 s.
19. *Athanase le Grand*, t. I, pp. 85-86, 166, 169; t. II, p. 132, etc.
20. *Ibid.*, t. I, p. 204; les textes de saint Athanase sont pp. 202-203.
21. Il dit cela à propos de saint Ignace martyr : *Athanase le Grand*, t. I, p. 30.

Pères, dans les longues citations qu'il ne se lasse pas de transcrire. L'expérience, facile à faire, est extrêmement révélatrice de la pensée de Moehler lui-même en ses plus intimes préférences. Le plus souvent, le soulignement attire l'attention sur les passages où les Pères expriment leur sens aigu de la transcendance des objets de foi que la vie sainte saisit mystérieusement bien au-delà de toute conception intellectuelle et de toute formulation [22].

Le sentiment de ces choses a conduit Moehler à user, dans l'interprétation de la pensée des Pères, d'un très délicat respect, et d'une manière d'*exponere reverenter* qui, pour présenter quelques dangers, n'en semble pas moins légitime dans les limites où il s'est tenu. On comprendra, d'après ce que nous venons de dire, que l'élément le plus indispensable et le plus décisif soit le sens intérieur de la foi et l'inclination réelle vers l'orthodoxie qui, éveillés par le Saint-Esprit, mettent par le fait même le chrétien *dans la tradition* en le mettant *dans l'Église*. Le plus important est donc le sens d'ensemble réel d'une œuvre : ainsi, d'une part, des expressions qui, à les prendre en elles-mêmes, paraîtraient douteuses, sont réellement saines chez les Pères alors qu'elles véhiculent l'erreur chez les hérétiques, car le contexte total est, ici et là, qualitativement différent [23]. D'autre part, il peut arriver qu'on ne trouve

22. Voir par exemple les passages soulignés dans les textes de saint Hilaire cités dans *Athanase le Grand*, t. III, pp. 79-94.

23. Voir à ce sujet ce que Moehler dit de saint Denys d'Alexandrie : *Athanase le Grand*, t. I, pp. 161 s., et d'Origène, *ibid.*, pp. 138-139 : « Quant à saint Jérôme, il s'est montré on ne saurait plus injuste envers ce grand homme. Il n'a cité que quelques passages isolés, et a même souvent donné à ceux-là une interprétation que son antipathie pour Origène pouvait seule lui avoir inspirée; plus d'une fois, il fonde ses reproches uniquement sur des conclusions qu'il tire de lui-même; mais où il a le plus grand tort, c'est d'avoir rangé Origène parmi les ariens, parce qu'il se rencontre parfois avec eux dans les expressions. Mais chez Origène le fond est pur et bon, si l'écorce ne se présente pas toujours sans de légères taches; chez

pas, chez un Père, tel ou tel dogme expressément formulé comme il l'a été dans la suite; mais l'œuvre de ce Père dans son ensemble, porte des affirmations et dégage une impression telles qu'il est absolument impossible de dire cela et en cette matière sans tenir réellement le dogme pour lequel la formule a manqué. C'est là un procédé d'interprétation que Moehler applique bien souvent, surtout à propos de la divinité du Christ et du caractère sacrificiel de l'eucharistie[24] et dont il fait d'ailleurs une application inverse aux hérésiarques chez qui des formules qui se rapprochent d'une expression authentique de la foi sont réellement perverses, car leur source est corrompue et le mouvement intérieur de la pensée qui les forme n'a déjà plus l'animation de l'Esprit de Dieu[25]. Méthode d'interpré-

les ariens, au contraire, c'est le cœur du fruit qui est corrompu. Quand on lit les écrits d'Origène, on sent comme un souffle de l'esprit divin, on est comme entraîné par une puissance mystérieuse vers le Sauveur, vers le Conciliateur entre Dieu et les hommes, vers l'Homme-Dieu; et ce sentiment doit avoir plus de prix à nos yeux que certains passages isolés, dans lesquels perce la faiblesse humaine, qui ne savait pas se rendre maîtresse du mystère qui remplissait son cœur et faisait sa félicité. »

24. Exemple relatif à la divinité du Christ chez saint Ignace : *Athanase le Grand*, t. I, pp. 30 s.; comp. pour saint Justin, *ibid.*, p. 59 et, en général, *ibid.*, p. 7.

25. Cf. par ex., à propos d'Arius, *Athanase le Grand*, t. I, pp. 324 s. : « Quiconque a observé, même légèrement, la manière dont l'esprit chrétien s'exprime, a dû reconnaître sans peine que la manière de voir des ariens est diamétralement opposée à la doctrine de l'Église avant le concile de Nicée. Nous ne pouvons pas nous figurer qu'il eût jamais été possible à un arien d'écrire une épître semblable à celle de saint Clément de Rome, de saint Ignace ou de l'auteur de l'épître attribuée à Barnabé; ni qu'un arien pût louer Jésus-Christ du fond de son cœur, comme Polycarpe. Un arien ne peut pas parler de la justification par la foi en Jésus-Christ comme saint Clément, à moins de dépouiller ces mots de toute véritable signification, de toute force et de tout sens. L'arien ne connaissait d'autre mérite que celui de la vertu propre et de la liberté; le Sauveur est pour lui un modèle de la manière dont on peut, par son propre mérite, devenir une espèce de dieu. Est-ce ainsi qu'aurait pu parler un disciple de Jésus-Christ..., etc. »

tation qui pourrait être dangereuse et qui, maniée dans une intention d'apologétique à tout prix, conduirait à des résultats malhonnêtes. Mais Moehler n'*utilise* pas les Pères pour *prouver* des *conclusions*; il cherche à *vivre* et, par la communion avec leur esprit, à trouver une communion aussi parfaite que possible avec leur pensée et avec leur vie; aussi chez lui le procédé reste-t-il loyal et, autant qu'il nous paraît, aboutit à des résultats objectifs.

Le progrès dans l'élaboration intellectuelle et la formulation expresse du dogme est, pour une grande part, un effet de l'hérésie. Elle, qui est née d'une disjonction entre l'élément vital ou mystique et l'élément intellectuel ou logique, et qui consiste justement en un développement rationnel ou philosophique du donné religieux, elle a du moins ce résultat d'amener les Pères orthodoxes à rectifier leurs formules douteuses, à expliciter les affirmations de la tradition, à déclarer avec précision le sens correct de la foi. Ainsi l'hérésie est-elle, pour l'Église, une occasion de développement et d'affermissement [26].

De ce que nous avons dit sur la primauté du vital chez les Pères, une importante conséquence découle quant aux conditions de leur travail et, pour ainsi dire, quant au statut de la spéculation dans l'Église.

Il s'agira, dans toute la force du terme, d'un travail de l'esprit *dans l'Église*. Les Pères ne sont pas des chefs d'école, des initiateurs; ils n'ont pas créé de système : ce sont des témoins et des serviteurs de la tradition, c'est-à-dire aussi bien et dans toute la force du terme, des organes du Saint-Esprit [27]. Le principe, en

26. Pour ceci, cf. *Athanase le Grand*, t. I, pp. 86, 169, 332; t. III, p. 271; *Unité*, § 32 tout entier, § 35, p. 110 et App. X, p. 268; *Patrologie*, t. I, p. 163 s., et t. II, p. 5; *Symbolique*, § XL, t. II, p. 57, etc.

27. Cf. les pages si intéressantes de *Athanase le Grand*, t. I,

effet, de leur activité spéculative n'est pas tant l'instinct ou les besoins logiques de l'intelligence que les besoins de l'Église et l'instinct du Saint-Esprit qui besogne en elle. Ce qui les pousse à élaborer la doctrine et à écrire, c'est l'Esprit, le même Esprit qui réalise l'Église et son unité. Aussi y a-t-il, entre la vie de l'Église et leur activité doctrinale un synchronisme, un accord organique, une communauté de fin, d'orientation et de condition : les Pères, note plusieurs fois Moehler, n'écrivaient que pour les besoins de l'Église et pour le service de la vie dans l'Église; leurs œuvres ne visaient pas à un développement purement spéculatif pour lui-même, mais à défendre, à nourrir la foi des âmes dans une Église vivante qui n'est rien moins qu'une école de philosophie [28].

Aussi Moehler a-t-il pris soin de présenter l'histoire de la pensée patristique moins comme celle des différents penseurs ou écrivains qui se sont succédé, que comme celle de l'Église pensante et écrivante : l'histoire non pas tant d'individus agissant pour leur propre compte et par leur propre esprit, que celle d'un unique vivant dont la conscience est continue et qui fait face successivement aux circonstances et aux besoins

pp. 192 s. — On tiendrait peut-être là un principe de distinction entre les Pères, comme saint Athanase ou saint Jean Damascène, et les grands théologiens, comme saint Thomas d'Aquin, ou même, dans l'œuvre d'un même Père, saint Augustin par exemple (et à fortiori Origène), entre ce qui lui revient comme « Père » et ce qui lui revient comme théologien. Le théologien est chef d'école et son activité spéculative répond au besoin humain de son intelligence; de quelque manière, il crée une spécialité dans l'Église et donne lieu à un « isme » : thomisme, augustinisme... Le Père de l'Église est pur témoin de la foi et reste l'homme de la vie commune dans l'Église.

28. Cf. *Athanase le Grand*, t. I, pp. 192 s., t. III, p. 107. Ce qui ne veut pas dire que Moehler méconnaisse le rôle de la spéculation dans le christianisme; mais il y voit plutôt une œuvre de *théologie* : cf. *Unité*, § 35, pp. 110-111; § 41 tout entier et App. VI.

variables des temps [29]. Avec quel accent de fierté, il dit du plus grand peut-être de tous les Pères, de celui qu'il étudia avec prédilection : « Athanase tenait à l'Église comme un arbre tient au sol [30] » ; les Pères sont comme la végétation du Jardin fermé; leurs écrits sont par excellence des fruits de l'Église.

Aussi trouve-t-on à leurs œuvres une saveur et des qualités qui n'appartiennent qu'à l'Église et qu'on ne peut trouver qu'en elle. Moehler se plaît à noter plus particulièrement les traits suivants : la fermeté et la sécurité, la joie, la liberté : « Enraciné par tout son être dans l'Église et dans son passé tout entier, dit-il, Athanase devint son image fidèle; sa fermeté, sa véritable immutabilité devint ainsi pleinement le partage d'Athanase. Mais cette *unité d'existence avec l'Église* eut encore un autre résultat. Comme il s'était complètement nourri de ses fruits, que sa vie entière était liée à l'Église et par elle à Jésus-Christ, ou par Jésus-Christ avec l'Église, il se sentait heureux de cette richesse intérieure... [31] » Ailleurs, Moehler souligne la variété du génie des Pères et l'immense liberté que chacun d'eux a eue, dans l'Église, de s'épanouir selon ses dons et son appel : « Quand on lit ces grands docteurs, la gloire de leur siècle, on voit bien que, pour être profondément soumis à l'Église, ils n'ont pas moins développé les théories les plus nombreuses sur le dogme chrétien, les conceptions les plus variées sur la règle des mœurs. Dans l'expression comme dans la pensée, dans les preuves comme dans la spéculation, se révèle le génie pro-

29. Voir par ex. la manière dont Moehler parle de saint Cyprien, *Patrologie*, t. II, p. 6; d'Origène, *ibid.*, pp. 78-79 et 145 s.; d'Hippolyte, *ibid.*, p. 172; de Tertullien, *ibid.*, t. III, pp. 2 s.; de saint Athanase, *Athanase le Grand*, t. I, p. 179 et de saint Hilaire, *ibid.*, t. III, p. 77.

30. *Athanase le Grand*, t. I, p. 184; comp. p. 194.

31. *Athanase le Grand*, t. I, pp. 194-195. La note de joie, de ferveur dans la joie commune, est relevée plusieurs fois par Moehler : par ex. *Athanase le Grand*, t. II, pp. 290-291 et 296 s.

pre à chacun d'eux. L'un a un regard plus profond, l'autre une vue plus claire et plus pénétrante; le premier fait fructifier un talent, le second un autre... [32] »

Telles sont les conditions et les fruits d'une vie de la pensée chrétienne *dans l'Église.*

Le caractère vital du travail de la pensée chez les Pères comporte un effet très remarquable touchant le contenu même de cette pensée. D'être les organes du Saint-Esprit pour la vie de foi que celui-ci suscite dans l'Église, cela donne à l'œuvre spéculative des Pères un caractère vital et, par le fait même, un caractère synthétique : car la vie, qui est une chose simple, est immanente au corps qu'elle anime et à chacun de ses organes; elle est toute dans chaque partie du vivant et se trouve présente en chacune de ses opérations. Ainsi, en tout ce que font ou écrivent les Pères, retrouve-t-on la présence de l'essence vivante totale du christianisme. C'est là un trait extrêmement notable, dont l'expérience peut être facilement faite par chacun de nous et que Moehler a très expressément relevé. On sent toujours dans ce qu'écrivent les Pères, la présence de la totalité des principes de la foi et la relation vivante de l'objet dont ils parlent avec l'essence du christianisme. L' « essence du christianisme » : voilà le mot moehlérien qui a, il faut le dire, chez Moehler, un sens tout à fait précis et tout à fait acceptable. « Ce Père, écrit-il à propos de saint Athanase, n'a jamais développé un point de doctrine chrétienne sans le considérer dans ses rapports avec l'essence du christianisme et sans l'y ramener avec l'intelligence la plus nette. C'est précisément cette qualité qui donne à ses discussions une force inébranlable [33]. »

Quelle est cette « essence du christianisme » dont le

32. *Symbolique*, § XLII, t. II, p. 70.
33. *Athanase le Grand*, t. I, p. 180.

sentiment est immanent à tout ce qu'écrivent les Pères et à laquelle leur esprit a constamment comme une vivante référence? Moehler la formule ainsi, précisément à propos de textes de saint Athanase : « Dieu s'est fait homme pour notre Rédemption [34] »; ou encore, plus abstraitement : « Le grand ouvrage qui réconcilie l'homme avec Dieu, les principes sur les rapports du fidèle avec Jésus-Christ [35]. » La force des Pères vient de cette constante référence au mystère de notre salut, à Jésus-Christ incarné : « Le cœur de nos Pères était tout plein de Jésus-Christ; ils le trouvaient en conséquence partout; comme ils ne cherchaient que lui; ils le rencontraient en tous lieux. De notre temps, quand on a commencé à ne plus croire en Jésus-Christ et à sa rédemption, on ne le trouve plus nulle part... [36] » Ainsi Moehler, bien souvent, dans l'exposé qu'il fait de la doctrine des Pères, rapporte-t-il toute leur pensée à l'Incarnation [37].

Cette constante référence à l'essentiel, disions-nous, a fait la force des Pères; elle leur a donné ce sens merveilleux de l'orthodoxie qui leur est propre et qui les a fait discerner des erreurs non tant par connaissance, déduction et jugement analytique que par le sentiment de l'accord ou d'un désaccord avec cette vérité essentielle dont l'amour et la perception étaient vivants en

34. *Ibid.*, t. I, p. 187.

35. *Symbolique*, § XXXVII, t. II, pp. 4-5. Comp. *Athanase le Grand*, t. III, p. 70 : « La constitution de l'Église repose tout entière sur un esprit d'union porté au plus haut point ou qui, pour mieux dire, est surhumain; il tire son origine de cet amour qui naît dans les chrétiens quand ils sentent et reconnaissent de tout leur cœur que le Rédempteur est le Fils de Dieu et que nous sommes régénérés en lui pour la vie éternelle. »

36. *Athanase le Grand*, t. I, p. 199.

37. Ainsi fait-il, dans la *Patrologie*, pour saint Ignace martyr (t. I, p. 122 s.), saint Justin (t. I, p. 225), Clément d'Alexandrie (t. II, p. 43), Origène (t. II, p. 143), Tertullien (t. III, p. 60). L'idée du caractère central de ce mystère revient souvent aussi dans la *Symbolique*.

eux. « Athanase, remarque Moehler, dit souvent : « Cela « n'est point la croyance des chrétiens, cela est étran- « ger à l'Église. » Dans ces passages, on reconnaît l'antipathie intérieure pour certaines doctrines et l'horreur que le chrétien en éprouve naturellement; c'est une impression involontaire du sentiment chrétien qui se défend contre certaines erreurs, parce qu'elles menacent de détruire la vie chrétienne jusque dans sa racine. C'est l'esprit de la tradition qui se manifeste par cette voie, quoique ce ne soit pas sous ce point de vue qu'on ait continué de l'invoquer [38]. »

C'est, au contraire, un trait de l'hérésie ou de l'erreur qu'elles développent leurs spéculations sans référence à l' « essence du christianisme » : « En tout ce que nous avons trouvé jusqu'à présent chez les ariens, remarque Moehler [39], nous n'avons rencontré aucun argument tiré de l'essence du christianisme » ; ils semblent n'avoir d'autre souci que de répondre aux désirs de la raison logique, sans aucune référence « existentielle » au mystère dont les chrétiens vivent. Ailleurs, Moehler note très finement que si Eusèbe, sans être arien, resta cependant en-deçà de l'orthodoxie et, comme on dit aujourd'hui, fut « semi-arien », c'est pour n'avoir pas bien « réalisé » l'essence du christianisme et la liaison organique des doctrines, de la doctrine trinitaire en particulier, à cette essence : « La dissension entre ces deux hommes, qui étaient sans contredit les plus distingués de leur temps, Athanase par son esprit profond et perçant, Eusèbe par sa science, tenait à des causes profondes, je veux dire à la manière différente dont chacun d'eux comprenait le christianisme et le Rédempteur... [40] » « La différence entre le christianisme et le judaïsme est, selon Eusèbe, que le premier est universel, le second particulier; que l'un

38. *Athanase le Grand*, t. I, p. 188.
39. *Ibid.*, t. I, p. 313.
40. *Ibid.*, t. II, p. 227.

«eut un culte spirituel, et l'autre un culte extérieur. Ces distinctions sont à la portée de la raison humaine. Comme le Fils de Dieu tel qu'Eusèbe l'a fait en conséquence, Eusèbe s'en contente et la raison ne pouvant aller plus loin, il n'en cherche pas davantage. Mais l'Évangile dit qu'il diffère du judaïsme comme la grâce de la loi, et que le chrétien diffère du juif comme le fils du serviteur, l'homme libre de l'esclave. Le royaume intérieur de la grâce n'a point été connu à Eusèbe. C'est pourquoi Jésus-Christ n'est pas pour lui le Dieu intérieur, intime, mais il a au-dessus de lui le Dieu qui se cache dans une sainte obscurité. De la destruction intérieure du péché par Jésus-Christ, de son véritable sacrifice de propitiation, du fait qu'à tous ceux qui croient, qui ont reçu l'esprit du Fils, il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, de tout cela, il n'est pour ainsi dire aucunement question chez Eusèbe. C'est pourquoi, d'après lui, Jésus-Christ n'a fait qu'annoncer la rémission des péchés, c'est pourquoi il n'a fait que nous rendre la vraie doctrine. Il n'a donc point expliqué comment le chrétien devient vraiment spirituel... etc. [1] »

***

Le trait le plus caractéristique de l'esprit des Pères tenant au statut même de leur travail dans l'Église est une étroite liaison et un juste rapport de l'élément intellectuel et de l'élément mystique. Étroite liaison grâce à laquelle ni le don divin de rénovation intérieure ne se développera à l'exclusion de toute activité humaine, ni l'activité de l'intelligence humaine ne s'affirmera indépendamment de l'animation nouvelle mise en nous par l'Esprit de Dieu. Juste rapport impliquant la primauté de l'élément vital ou mystique sur l'élément

[1] *Ibid.*, t. II, p. 237 s.

intellectuel, celui-ci étant déterminé par celui-là, auquel il sert comme d'enveloppe, d'expression et en quelque mesure de corps.

Le trait propre de l'hérésie est de méconnaître le rapport et la liaison de ces deux éléments [42]. Et cela en raison d'un égoïsme de l'homme qui l'amène à rompre la communion de l'amour fraternel en laquelle seule on peut recevoir l'animation du Saint-Esprit. L'hérétique est celui qui, par égoïsme, c'est-à-dire par un amour de ce qui vient de lui et de ce qui est à lui plus grand que son attachement à ce qui vient de Dieu et à ce qu'il lui faudrait tenir avec tous dans la communauté, manque à cette insertion vivante dans le tout où repose l'Esprit de Dieu et commence par ne pas vivre spirituellement dans l'Église. Il recherche, dès lors, la saisie du christianisme par la pensée seule; au lieu de vivre d'abord en soumission et communion, puis de s'appliquer à penser cela même qu'il a d'abord tenu par la vie, il veut d'abord concevoir et juger. Le malheureux! Par le fait même qu'il ne *vit* plus dans l'Église, il a perdu le sens intérieur qui lui aurait permis de la comprendre : car on ne peut comprendre l'Église que du dedans et sur la base d'une vie qui est essentiellement, en elle, une vie de communion et de foi, c'est-à-dire de soumission.

Autre conséquence de cette situation : l'hérésie, comme elle a perdu la conjonction vitale au tout, a perdu le contact de la pensée avec l'essence du christianisme. Elle perd le sens du Christ, de sa divinité et de sa grâce avec le sens de l'unité et de la communion;

42. Nous ne faisons ici qu'évoquer, dans la mesure où cela est nécessaire à notre propos, ce thème de l'hérésie que nous devons traiter ailleurs (voir les *Mélanges* publiés en l'honneur de Moehler par l'Université grégorienne, Rome, 1938). Les principaux textes de Moehler à ce sujet sont : *Unité*, § 13, trad. fr., pp. 38-39; § 16, pp. 46 s.; § 18, pp. 52 s.; § 34, pp. 105-106; App. VI, pp. 255-256; *Athanase le Grand*, t. I, pp. 279-288 (à propos d'Arius) et t. II, p. 21 (sur Eusèbe de Césarée); *Symbolique*, § LXXXVI, t. II, pp. 371 s.

par contre, tout retour à la vérité concernant le Christ réveille en elle le sens et le désir de l'unité. L'hérésie étant liée à un développement purement rationnel, logique et analytique du donné chrétien, développe aussi pour elles-mêmes des vérités dont la référence vivante au cœur du christianisme n'est plus perçue; aussi elle aboutit à des conséquences disparates, divergentes, qui se contredisent et se détruisent l'une l'autre. Les stigmates de l'hérésie sont la contradiction, l'inconséquence et l'inconstance. La logique de la raison n'a pas, en matière de christianisme, la puissance d'unité qu'a la logique de la vie et d'une pensée liée à la vie. Ainsi, d'un bout à l'autre, l'hérésie se présente-t-elle comme le contraire de l'esprit des Pères [43].

*
* *

De ce que nous avons déjà dit jusqu'ici et de la manière dont Moehler a saisi l'esprit des Pères, suivent plusieurs conséquences concernant l'intelligence que les Pères ont eue du donné chrétien et celle que nous pouvons, à notre tour, prendre de leur œuvre.

On ne trouve la Bible, on ne la tient, que *dans l'Église*. Car les livres écrits, par eux-mêmes, ne seraient rien pour nous si nous ne les connaissions par le Saint-Esprit, par cette inclination intérieure et ce regard vivant que donne le Saint-Esprit, lequel se trouve seulement dans la communauté d'amour qui est l'Église. La loi du rapport exact entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'esprit et la lettre, s'applique également ici. L'élément décisif et imprescriptiblement premier demeure

43. Quelques références pour ce paragraphe : Perte du sens du Christ et manque de liaison à l'essence du christianisme : *Unité*, § 30, p. 91; § 64, pp. 209-210; App. V, p. 246; *Athanase le Grand*, t. II, p. 237 (voir *supra*, n. 41). — Sur la contradiction, l'inconséquence et l'inconstance comme marques de l'hérésie : *Patrologie*, t. I, p. 358 (à propos de saint Irénée); t. III, p. 4 (sur Tertullien) et 47-48; *Athanase le Grand*, t. I, pp. 280, 304, etc.

l'esprit, l'inclination intérieure et vivante qui est un don de Dieu : l'Écriture, qui n'est que la partie écrite de la tradition, c'est-à-dire le témoignage écrit de la foi continue de l'Église, n'existe comme telle que dans l'Église [44].

Les Pères sont au maximum des hommes de l'Église; ils ont compris et réalisé mieux que nul autre les conditions d'une saine et sainte intelligence de l'Écriture *dans l'Église*. Cette considération n'est pas seulement émouvante et belle — elle arrache à Moehler un cri de vibrante admiration [45] —, elle nous aide à comprendre certains traits, décevants peut-être pour une mentalité moderne, de l'exégèse patristique. C'est en effet dans cette perspective que Moehler cherche à expliquer l'interprétation allégorique de l'Écriture par les Pères.

L'Écriture présentera toujours des difficultés. Si le christianisme était fondé sur l'Écriture, celle-ci n'étant rien « abstraction faite de la manière dont nous la saisissons » [46], on aboutirait nécessairement à baser la religion sur l'herméneutique et donc à la rendre inconsistante [47]. Mais si le christianisme est un *donné* s'imposant et se justifiant par lui-même, parce qu'il est d'abord un *don*, le don du Saint-Esprit constitutif de l'Église elle-même, alors les difficultés et les obscurités de l'Écriture n'infirment pas la religion. Une certitude, en

44. Cf. entre autres, *Unité*, § 14-16; *Patrologie*, t. II, pp. 37 s.; *Symbolique*, §§ XXXVIII s

45. « Il y a un je ne sais quoi de grand, de sublime, de divin dans la manière du catholique de lire l'Écriture sainte; il la lit avec la communauté des fidèles, auxquels il est uni par un même esprit sans distinction de temps; il est comme s'ils étaient tous réunis dans un saint temple, dans lequel le même esprit les touche et les pénètre tous; comme si tous n'étaient qu'une âme; comme si une famille lisait la lettre d'amour du père aimé et aimant : tous y sont animés des mêmes sentiments : *mais plus le sentiment de l'un ou de l'autre enfant est profond, plus ils sentent vivement, fortement...* » *Unité*, App. VII, pp. 262-263.

46. *Unité*, § 16, p. 47.

47. *Ibid.*, § 24, pp. 73-74.

effet, domine ici toute obscurité et tout motif de doute, s'il en est : Aucune explication n'est vraie qui serait contraire au sens de l'Église, qui ne pourrait être conçue *in sinu Ecclesiae*. « Athanase, dit Moehler [48], n'avait pas la prétention de rendre chacune de ses explications [de l'Écriture] également frappante. Il n'était certain que d'une chose, savoir qu'aucune explication ne pouvait être vraie qui était contraire à la doctrine de l'Église. » C'est pourquoi, ainsi que Moehler nous le dit dans l'Appendice VII de *L'Unité*, si les Pères expliquaient les passages les plus décisifs de l'Écriture avec une science exégétique rigoureuse et consommée et qui laissait loin derrière elle la subtilité embarrassée des hérétiques, ils recouraient, pour résoudre les passages obscurs et difficiles, à des procédés d'une valeur et d'une portée fort relatives. C'est dans cette perspective, en particulier, que Moehler explique l'exégèse allégorique des Pères.

Si nous la comprenons bien, voici quelle est sa pensée. La base de tout, le point de départ et de référence de toute explication de la Bible est la foi de l'Église dont, historiquement comme réellement, l'Écriture est une émanation. C'est donc par le sens de l'Église qu'il faut interpréter le texte; c'est en vivant dans la communion d'amour par l'Esprit-Saint qu'on le comprend. Il est, au fond, sans importance, quand des obscurités surgissent, qu'on puisse ou qu'on ne puisse pas les tirer au clair. Une seule chose est nécessaire : garder la conviction vivante que tout s'accorde et doit être gardé, de ce que tient l'Église. Dès lors, peu importe le moyen par lequel on cherchera à réduire, humainement, la difficulté, et à satisfaire l'esprit; l'exégèse allégorique fut, historiquement, l'un de ces moyens, qui n'empêchait d'ailleurs ni un Origène, ni un Athanase, ni un Augustin, d'apporter, quand il le fallait, une rigueur et

48. *Athanase le Grand*, t. II, p. 83; comp. *Uni*[24], § 24, p. 73.

une force de pensée supérieures à toute attaque. On a pu, à d'autres moments, recourir à d'autres moyens pour jeter ainsi un pont, par-dessus les difficultés, entre la raison humaine et le sanctuaire de la foi : chaque époque a les siens. C'est par une exégèse allégorisante qu' « Origène et d'autres sauvèrent l'autorité de l'Écriture Sainte, quoique la manière dont ils s'y prirent ne fût pas convenable. Plusieurs passages de saint Augustin prouvent à l'évidence que cette manière d'interpréter les Écritures Saintes était encore très utile durant le IV^e^ siècle. Il entendit saint Ambroise à Milan expliquer les Écritures Saintes d'une manière mystique, et ce fut à cette occasion qu'il commença à avoir des doutes sur les erreurs des Manichéens... L'histoire de ses progrès à cet égard est, en quelque sorte, l'image de l'Église primitive et de l'Église moderne; une explication mystique insignifiante de quelques passages de l'Ancien Testament le conduisit insensiblement à la vérité, jusqu'à ce qu'il pût la saisir dans tout son ensemble. Il en fut de même des Pères de l'Église primitive : c'est l'esprit της εκκλησιας κατα την των αποστολων διαδοχην qui leur avait appris qu'ils ne pouvaient et qu'ils ne devaient trouver rien d'indigne de Dieu et de contraire à la foi universelle dans l'Écriture Sainte; ils se tiraient donc d'affaire par la finesse et par des idées pleines de sens et d'esprit; ils conservèrent ainsi à la postérité l'Écriture Sainte qui, à mesure que la culture de l'esprit se développa, qu'on eut plus d'expérience et plus de loisir, dut inspirer des idées plus profondes[49] ».

Dans un autre passage, Moehler montre bien, en harmonie avec l'ensemble de ses idées, que, lorsqu'il s'agissait d'illustrer seulement un enseignement certain de la tradition ecclésiastique, les Pères ne s'appliquaient pas nécessairement à donner une exégèse critiquement impeccable de l'Écriture, mais en usaient avec sim-

49. *Unité*, App. VII, pp. 263-264.

plicité. A bon droit, puisque l'Écriture est une expression de la foi de l'Église et lui est à coup sûr accordée et homogène : « Ils partaient de ce principe que dans des traités de morale, de dogmatique ou dans des homélies, il n'était pas défendu de citer des passages de la Bible et de les appliquer à quelque vérité incontestable de la religion, quoique l'on ne pût pas tout à fait recommander ces citations et ces applications eu égard à l'enchaînement des parties du discours, puisque ce n'était pas de là que devait proprement résulter la *preuve* de ce qu'on avançait... [50] » Lorsqu'il s'agissait, au contraire, de défendre contre des hérétiques qui abusaient de l'Écriture, un point de dogme ou de morale, les Pères faisaient preuve d'une exactitude, d'une circonspection et d'une sagacité remarquables : « ... Lorsqu'on voulait avoir recours à un passage de la Bible contre quelque doctrine de l'Église, ils examinaient tout avec la dernière rigueur [51]. » Ainsi la lutte contre l'hérésie amena-t-elle le développement d'une exégèse scientifiquement rigoureuse que la vie positive et, pour ainsi dire, naïve de l'Église n'exigeait pas au même degré, fondée qu'elle est non pas sur l'herméneutique et l'investigation des textes, mais sur la présence, l'action et le don du Saint-Esprit, qui jamais ne peuvent manquer [52].

Ainsi tout, chez les Pères, trouve-t-il sa raison dans le fait qu'ils furent, d'une façon spécialement parfaite, des hommes vivant *dans l'Église*. Comment ne pas évoquer ici, encore que cela ne se trouve pas chez Moehler, le beau texte de la messe des Docteurs : *In medio Ecclesiae aperuit os ejus*. C'est vraiment au sein de l'É-

50. *Unité*, § 23, p. 69.

51. *Ibid.*

52. Cf. *Unité*, § 24, p. 73, et les passages très beaux et très forts où Moehler montre que l'Église n'est pas fondée sur l'Écriture, mais sur la tradition vivante : en particulier *Symbolique*, § XXXIX, t. II, pp. 43 s., et § XLII, pp. 68 s.

glise et dans la communion fraternelle de tout le corps que les Pères ont ouvert la bouche. Ainsi n'ont-ils pas énoncé des choses purement personnelles, venant de leur propre esprit; mais *implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus* : c'est l'Esprit du Seigneur qui a rempli leur parole et s'est révélé, en eux, un esprit de sagesse et d'intelligence.

Le Saulchoir.

M.-J. CONGAR, O. P.

Les jansénistes et la dévotion à Marie

(*Fin*)

Les textes cités ont marqué quelques-unes des tendances de la dévotion mariale janséniste, mais non encore suffisamment l'esprit général qu'une patiente lecture des livres jansénistes est seule capable de donner. On a fait remarquer plus haut que beaucoup de jansénistes, en parlant de Marie, ont une *tendance* à insister davantage sur sa Maternité divine et les aspects capables de donner aux fidèles un immense respect pour la Vierge, que sur son titre de mère des chrétiens et les fonctions qui leur inspirent une grande confiance envers elle. En méditant sur ses vertus, ils s'attachent avec une prédilection presque exclusive aux vertus apparemment négatives, à l'humilité surtout qui abîme la Vierge dans la contemplation de son néant. Peu ou point de considérations sur sa confiance en Dieu, sur son abandon à la divine Providence, sur la délicatesse de ses rapports avec Jésus.

D'autre part, comme bien l'on pense, cette piété « ne fait pas parade d'une émotion facile et n'est pas fort curieuse de l'onction [150] », et l'on y chercherait en vain les fleurs et les tendresses d'un Du Barry, bien qu'on puisse y trouver plus d'une page affectueuse. Qui son-

150. Flachaire, *op. cit.*, p. 86. N'exagérons rien toutefois. La plupart de ces remarques, on pourrait aisément et à bon droit les faire à propos des meilleurs auteurs de l'École française.

gerait à illustrer un sermon janséniste sur la dévotion à Marie avec des madones de Raphaël ou de Mignard commettrait, à n'en pas douter, un contre-sens choquant. La *Vierge du Jugement*, de Michel-Ange, par contre, et les Vierges byzantines s'accorderaient à merveille avec les lignes sévères de leur pensée et de leur style. Les emportements de l'amour, un janséniste les tient pour suspects; même dans sa piété, il redoute et fuit tout attrait sensible; il n'est pas toujours possible, pense-t-il, de discerner si cet attrait vient du Saint-Esprit ou de la concupiscence; y céder serait s'exposer au tragique réveil de la délectation charnelle. N'est sans danger que la « joie où les sens n'ont point de part ». En conséquence, le tendre Saint-Cyran, austère par principe plus que par tempérament, convaincu que « la discrétion est l'âme de la piété et de la véritable dévotion [151] », conseille la modération à la douce et aimante Sœur Marie-Claire, dont il trouvait trop sentimentale la piété envers la Vierge :

> Il faut de la modération partout... Il n'y a que Dieu seul qu'on peut et qu'on doit aimer sans mesure... *La Vierge* est élevée par-dessus tous les saints et toutes les créatures et si proche de Dieu qu'il est facile... de se tromper dans les mouvements et dans les paroles, lorsqu'on a du zèle pour elle et même pour Dieu, étant possible de transporter les mêmes affections qu'on a pour Dieu, qui sont sans mesure, vers la Vierge, qui ne les agrée pas, s'estimant un néant dans le ciel même à l'égard de Dieu. C'est pourquoi vous ne la louez pas en la louant ainsi, vous ne l'aimez pas en l'aimant, si vous ne mettez des mesures à votre amour, n'y ayant que celui de Dieu et qu'on porte à Dieu qui doit être sans mesure [152].

151. *Lettres*, 1744, t. II, p. 620. Il dit encore à la page 707 : « Les paroles de piété telles qu'elles soient ne sont mises dans l'Église qu'au nombre des feuilles et non des fruits. On appelle cela *cymbalum tinniens*. Et quand les personnes sont jeunes, de condition et riches, on les doit avoir pour suspectes ».

152. Munich, *Staatsarchiv, cod. gall. Q. M.* 691, « *Lettres des soli-*

Peste soit de ces Catons! Un amour trop sensible pour la Vierge ferait-il donc outrage à Dieu ? [153]

Tel père, tels fils. A force de trop dépouiller la piété des éléments sensibles, de trop viser à une dévotion désincarnée « en esprit et en vérité [154] », ces puritains la rendent souvent pâle et abstraite et l'étriquent en la voulant trop sublime. Il faut aimer de tout son être. Sans doute, ils reconnaissent que Marie est notre Mère, et comme telle ils l'invoquent; mais leurs colloques avec elle sont rarement ceux d'un enfant avec sa mère, où règnent la confiance et le libre abandon. Leur prière tend plutôt à être la craintive supplique du client envers une reine plus majestueuse et puissante que tendre. Chez certains d'entre eux, il y a même une fâcheuse tendance à exalter la grandeur de Marie aux dépens de sa bonté facile, à poser la Vierge comme un modèle des vertus jansénistes, modèle fascinant, certes, et inépuisable, au lieu de montrer principalement en elle la médiatrice accessible à l'immense misère humaine. La Vierge pleine de bonté, de douceur et de miséricorde, que le Moyen-Age avait nimbée d'une pénétrante poésie de pardon, apparaît parfois sous leur plume et dans

taires de Port-Royal, manuscrit autographe du XVII^e siècle », Lettre 74, p. 153 (1641). Il revient sur la même idée dans deux autres lettres écrites à la même sœur, Lettres 75 et 76, fol. 154-157.

153. En écrivant à cette Sœur, Saint-Cyran oublie qu'il se contredit. N'avait-il pas écrit dans sa *Vie de la Sainte Vierge* (p. 80) : « Quand le cœur est une fois rangé à la volonté de Dieu en quelque importance et périlleuse occasion, toutes les privautés et libertés avec Dieu sont de grands effets et de grands témoignages de la grandeur de la foi dans les âmes vraiment simples. » Voir la distinction faite dans la 3^e partie, p. 229, note 5, entre « *amare intensive* » et « *appretiative* ».

154. De cette insistance sur l'absolue nécessité du culte intérieur, on a très illégitimement conclu que les jansénistes avaient l'intention de rejeter toutes les pratiques du culte extérieur. Les faits précédemment cités font justice de cette accusation. Ils ne tombèrent pas davantage dans les excès du quiétisme, qui condamnait absolument toute dévotion sensible.

leurs prières d'une lointaine et distante fierté. Il serait évidemment puéril de généraliser en cette matière, et téméraire de conclure de leur crainte mal comprise de Notre-Seigneur à la crainte de Marie[155]. A priori, d'ailleurs, l'effet opposé semble plus vraisemblable : l'homme qui creuse un abîme béant entre lui et Dieu est tenté de le combler par la médiation des Saints. L'histoire confirme cette vue[156].

Quoi qu'il en soit de l'orthodoxie de leur doctrine mariale, — d'ailleurs assez rudimentaire, — on ne sent pas le besoin de Marie dans la piété de certains jansénistes, en particulier chez ceux du XVIII[e] siècle; la dévotion qu'ils ont pour elle semble moins une pièce intégrante de leur spiritualité qu'un ornement et une aide qu'il est utile de ne pas négliger. Mais, hélas ! furent-ils les seuls ? Chez ceux-là mêmes qui écrivirent à l'occasion des pages émues sur la médiation de la Vierge, il n'est pas rare de trouver des méditations sur l'Épiphanie, sur les noces de Cana ou sur la scène mémorable du Calvaire où la Vierge est à peine mentionnée[157]. Goujet

155. Pour tirer cette conclusion, on a souvent fait cas du passage suivant de Saint-Cyran : « Sa grandeur est terrible. » Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. I, p. 353; — Flachaire, *op, cit.*, p. 87; — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 45, etc. On oubliait simplement que le sens ordinaire du mot *terrible*, au XVII[e] siècle, est : « considérable, démesuré, imposant, extraordinaire » : cf. *Dict. de Trévoux*, M[me] de Sévigné, La Fontaine, etc. Cette interprétation cadre du reste mieux avec le contexte.

156. Ainsi firent les Grecs schismatiques. La considération exclusive du Christ sous l'aspect de sa divinité redoutable les conduisit à l'oubli de son humanité, sous laquelle il doit surtout nous apparaître; ils comblèrent ensuite l'espace devenu infranchissable entre l'homme et Dieu, en y plaçant l'immense légion des saints, auxquels ils accordent un pouvoir de médiation exagéré qui a littéralement supplanté et fait disparaître la médiation du Christ. — Cf. J. Jungman, S. J., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, 1925, cité par Karl Adam, *Le Christ notre frère*, 10[e] édition, pp. 56 et suiv.

157. Singlin, *op. cit.* Rien sur Marie le jour de la Circoncision, de l'Épiphanie, du 2[e] dimanche après l'Épiphanie (noces de Cana). De

trouva le moyen de publier un recueil de cantiques où l'on chercherait en vain un cantique adressé à Marie [158]. Le Christ avant tout et partout! Jugeraient-ils, par hasard, que la médiation de Marie est incompatible avec celle du Christ, comme on le leur reprocha mille et mille fois ? [159]. Nullement. Ils affirmèrent toujours « que c'est une illusion grossière de s'imaginer qu'on fait tort au Fils en donnant des louanges à sa Mère [160] ». D'autre part, maîtres d'oraison et directeurs spirituels, leur préoccupation essentielle est de proposer un modèle parfait à leurs dirigés ; cela explique en partie leur insistance sur les vertus de Marie.

Malgré cette tendance exagérée vers la discrétion et la mesure, la dévotion mariale janséniste ne laisse pas de rester orthodoxe dans ses éléments premiers. Elle

même, le diacre Pâris, *op. cit.*, n'a rien sur Marie le 6 janvier, le 2e dimanche après l'Épiphanie... Certains adressent presque toutes leurs prières au Christ directement, ce qui était leur droit, mais dénote une tendance : ainsi N. Fontaine, *op. cit.*, et N. Letourneux, *les 2 op. cit.*, qui écrivirent cependant de belles pages sur le pouvoir d'intercession de Marie.

158. *Cantiques spirituels sur divers sujets de la Doctrine et de la Morale chrétienne*, Paris, 1727, in-12. On pourrait, du reste, étendre cette remarque aux livres de certains de leurs adversaires. Dans les *Prières et Instructions chrétiennes* du P. N. Sanadon, recueil de 586 pp., très souvent réédité, il y a deux minuscules prières à Marie. Le *Pater* est paraphrasé; pas l'*Ave Maria*. Dans la *Pratique pour se préparer à la mort*, pas un mot sur la Vierge. Supposez que ce recueil ait été composé par un janséniste! En revanche, dans la *Retraite de dix jours en forme de méditations*, Paris, 1755, de Vivien de La Borde, janséniste notoire, plusieurs méditations (le sixième et septième jour) sont consacrées à Marie, et la prière indiquée chaque soir contient toujours un appel à Marie.

159. Et avec quelle mauvaise foi! Il suffisait qu'un janséniste traduisît le passage de saint Paul : « Il y a un seul médiateur », et aussitôt on l'accusait de nier la médiation de Marie ! Cf. *N. E.*, 1750, p. 86. — Cf. même *A. J. P.*, t. III, col. 61, etc.

160. P. Quesnel, *Nouveau Testament...*, t. III, vol. 2, p. 219; — cf. aussi Arnaud d'Andrilly, *Œuvres chrétiennes*, Paris, 1659, 9e éd., p. 123; — P. Nicole, *Instructions...*, pp. 288, 313; — J. van Neercassel, *op. cit.*, pp. 41, 207, 309, 461, etc.

ne fait pas toujours la part légitime au sentiment, mais elle est solide et bien dans la note de la dévotion en honneur dans les milieux intellectuels les plus sérieusement chrétiens des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Plût à Dieu que tous les catholiques aient au moins autant de dévotion à Marie que certains jansénistes! Les déficiences signalées peuvent déplaire à un catholique du XX^e^ siècle pénétré de spiritualité mariale, elles sont loin cependant de justifier le maintien des imputations traditionnelles.

***

La guerre aux abus

Pourtant, la responsabilité de ces accusations doit parfois retomber sur les jansénistes eux-mêmes. A vrai dire, leurs adversaires confondaient trop souvent la cause de la dévotion avec celle de *leur* dévotion. Mais par leur hantise, doublée d'intransigeance, d'une perfection trop élevée et incompatible avec la faiblesse humaine, par leur volonté d'imposer à tous la même formule de dévotion, les jansénistes ont rebuté plus d'une âme de bonne volonté et donné un air de vraisemblance aux attaques de leurs ennemis. Il est légitime et juste, sans doute, de porter les âmes à une dévotion à Marie parfaite et exempte de tout excès blâmable; il est même souhaitable de les amener à la pratique des vertus de Marie. Mais il y a une manière d'exiger cette tendance à la perfection. Placer la dévotion sur un sommet inaccessible, c'est en détourner; comme la rendre trop aisée, c'est la corrompre. Les maladroites exagérations et l'absence de sens psychologique que les jansénistes apportèrent souvent à la lutte contre la morale relâchée, dans laquelle la guerre contre les faux dévots ne fut qu'un aspect, firent parfois suspecter la pureté de leurs intentions; toutefois, celle-ci demeure entière [161].

161. L'attitude qu'ils gardèrent toujours en face des Protestants

A vrai dire, ils n'ont pas toujours tort quand ils s'en prennent aux abus, et ceux qu'ils poursuivent ne sont pas toujours imaginaires. On le verra [162]. Aujourd'hui

nous garantit cette sincérité. Quand ils écrivent contre eux, ils justifient sans réticence toutes nos pratiques de dévotion, et excusent les abus qui parfois peuvent s'y glisser : « Qu'y a-t-il qui choque la vraie piété, répond Gerberon à Jurieu, que des personnes s'associent pour honorer ainsi la Sainte Vierge, et qu'ils se fassent une particulière dévotion de réciter plusieurs fois cette divine prière et ce salut angélique ? Qu'y a-t-il qui blesse la piété et la vraie dévotion dans la confrérie du Rosaire et le scapulaire des Carmes ? S'il s'est glissé des abus dans ces confréries..., c'est une injustice de les attribuer à l'Église qui les condamne et qui ne les tolère que parce qu'elle ne peut arracher toute l'ivraie. » G. Gerberon, *Préjugés...*, p. 314, et G. Hermant, *Défense de la piété et de la foy de la sainte Église catholique, apostolique et romaine contre les mensonges et les blasphèmes de Jean Labadie, Apostat*, Paris, 1651, pp. 295-310.

Dans ce cas ils excusent parfois les abus les moins excusables (cf. par ex. Neercassel, *op. cit.*, p. 459), qu'ils eussent vivement blâmés chez les catholiques. Chaque fois qu'ils s'adressent à ces derniers, ils tiennent un autre langage et s'emportent sans ménagement et sans discrétion contre tout abus. Procédé très naturel : nous acceptons facilement une critique que nous fait un catholique zélé, mais qui, venant d'un adversaire, nous blesse; nous aimons mieux être corrigés par un ami que par un ennemi. Il faut regretter cependant qu'on ait fait aux jansénistes cette réputation d'hostilité à l'égard du culte de la Vierge; elle a beaucoup nui au succès de leurs controverses contre les protestants. Voici ce qu'en dit par exemple Jurieu, ministre calviniste : « Ce sont d'admirables gens que les catholiques épurés comme M. Arnauld : ils ont honte des basses superstitions dans lesquelles ils voient leur Église plongée : ils n'ont pas assez de front pour les soutenir, et ils n'ont pas assez d'honneur pour les condamner sans détour. Cela fait qu'ils sont toujours dans un état de contradiction sur le chapitre de l'invocation des Saints et de l'adoration des images. Parlent-ils de leurs *dévots indiscrets* ? ils les condamnent sans miséricorde, leur dévotion est criminelle, c'est une superstition détestable. En parlant de l'évêque de Castorie, *il dit qu'on doit détester la superstition de ceux qui se promettent de ne point sortir de cette vie sans pénitence à cause qu'ils sont dévots à la Vierge* : c'est donc une *superstition détestable* puisqu'on la doit détester. Mais parlent-ils aux calvinistes dans les mêmes lieux ? Ils disent que ce sont des calomniateurs quand ils accusent les catholiques d'un culte superstitieux... » Jurieu, *Esprit de M. Arnauld*, t. II, p. 172.

162. Sur l'existence des abus et la manière de les réprimer, il sera parlé ultérieurement.

encore, Floriot pourrait répéter, à supposer qu'on eût besoin de lui, que « certains font consister la piété chrétienne, qui doit être principalement dans le cœur, seulement en certaines petites dévotions extérieures qui, quoique bonnes d'elles-mêmes, ne suffisent pas néanmoins, et ne sont même d'aucune considération devant Dieu sans la dévotion intérieure, laquelle consiste à bien régler son cœur et à mortifier ses passions [163] ». « Marie veut bien nous servir de médiatrice et de protectrice... mais elle ne veut pas que la confiance que nous avons en son intercession nous fasse négliger la grande et essentielle obligation qui est de servir Dieu et d'observer ses commandements [164]. » Qui en douterait ? S'il est vrai qu'une dévotion qui rejette l'imitation des vertus de la Vierge garde encore les caractères requis pour laisser intact l'essence de la dévotion, saint François de Sales n'y reconnaîtrait plus une « dévotion véritable ».

Certes, il y aura toujours des abus. Qui peut se vanter de les éviter totalement ? Tant qu'elle cheminera sur cette terre, l'Église, tout en les combattant, devra les tolérer. Nos gens le savent, en principe du moins. « Si l'abus qu'on fait d'une chose était une raison de l'abolir, je ne sais s'il resterait aucune chose dans la religion que Jésus-Christ est venu établir sur la terre [165]. » Excellent principe, et commun chez les jansénistes. Que n'eurent-ils le bon sens de s'en inspirer ! Mais il est si difficile de se garder de tout excès même dans le bien, et si délicat de râcler un ulcère sans toucher à la chair vive! A ses dépens, Pascal en avait fait l'expérience dans la neuvième *Provinciale*.

***

Avec les années, et sous l'influence de l'irritation causée par leurs insuccès et les répliques de l'opposition,

163. P. Floriot, *op. cit.*, t. I, p. 150.
164. Goujet, *Vie des Saints*, t. II, pp. 437-438.
165. Bocquillot, *op. cit.*, t. IV, p. 473.

l'esprit de dénigrement devint une seconde nature qui, chez certains jansénistes du XVIII[e] siècle, va jusqu'à l'esprit de contradiction. Ils louent chez leurs amis des actes et des paroles qu'ils critiquent chez leurs adversaires. En 1756, un auteur janséniste rapporte, pour édifier ses lecteurs, ce trait de dévotion d'une religieuse janséniste : « Comme elle était incommodée d'une surdité qui pouvait nuire à son dessein *d'être religieuse*, elle mit par dévotion et avec foi dans son oreille de l'eau où le soulier de la Sainte Vierge, qui se garde à Soissons, avait trempé, et, dès l'instant, elle eut l'ouïe bonne et subtile. » Ah! si une religieuse dirigée par un Jésuite avait eu la même foi dans le soulier de la Sainte Vierge ! Critiques âpres et hargneux, intellectuels prenant leurs idées pour des réalités et incapables d'entrer dans la psychologie du peuple, ils voient des abus partout. Chimériques et excessifs, ils se forgent une dévotion de roman qui défie également la sagesse et l'expérience. Dans leur lutte contre les abus, ils assument souvent sans mandat le rôle d'avocats du diable, appelant mal ce qui n'est pas absolument parfait, et vice ce qui porte la marque de la modération [166]. Une dévotion imparfaite, ils la croient fausse. Le P. Grou, qui faisait suivre la description de la dévotion imparfaite de cette restriction pertinente, que « ces défauts ne sont pas tous de nature à nuire au salut, mais... nuisent à la perfection et mettent obstacle à la sainteté [167] », s'attire cette réplique des *Nouvelles ecclésiastiques* : « Quelle morale! S'ils mettent obstacle à la sainteté, ils nuisent certainement au salut, puisqu'il ne peut y avoir de salut que pour les saints... »

166. Voici ce défaut bien touché par le ministre P. Jurieu, *L'Esprit de M. Arnauld, préface.* « Cet homme (A. Arnauld) sait l'art d'outrer les matières autant que M. de Meaux sait celui de les amollir; chez lui tout est capital, il n'y a point de plaie qui ne soit incurable et quand elles ne le sont pas il les fait telles. »

167. *Caractères de la vraie dévotion*, p. 2, cité par les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1788, p. 140.

Le zèle amer de certains les rend pointilleux, leur manie de précision dans les expressions de la dévotion et dans les formules de prière confine au ridicule. Est-ce leur tête ou leur cœur qui prie? André van der Schuur théologien maniaque, ami d'Arnauld et traducteur du *Catéchisme des trois Henri*, éditant en flamand le *Salve Regina*, traduisit « mater misericordiae » par cette périphrase moins susceptible d'induire les faibles en erreur : « tu as donné le jour au Sauveur, Père de la Miséricorde »; et les mots « vita, dulcedo, et spes nostra », par « O douce Vierge, qui mis au monde celui dans lequel nous espérons [168] ». Un auteur dira-t-il qu'il faut demander à genoux la persévérance finale à Marie, on le corrige : « Au moins fallait-il lui demander de nous *obtenir* la persévérance finale [169]. » Si quelqu'un dit à Marie : « Assistez-moi de votre grâce », on l'accusera de faire de Marie un Dieu [170].

168. *De Kleijne Gjetijden, of Bedestonden vande Heilige Maghet Maria, uit het Latijn overgeset in de nederduijtsche Taele*, Utrecht, 1669. — Cf. *Imago primi saeculi Jansenistarum*, mss. cité, t. III, pp. 307 et suiv. Il traduit le « *Peccatorum miserere* » de l'*Alma Redemptoris* par « prie pour nous, pauvres gens »; « *Maria mater gratia* » par « toi, qui donnes le jour à celui qui nous mérita la grâce », etc., simple manie, dangereuse, certes, mais non pas une hérésie. Telle était d'ailleurs l'interprétation *courante* de ces expressions. A rapprocher de ce scrupule de précision ce tableau « janséniste » (?) de la Vierge avec l'Enfant Jésus. Ce n'est pas elle (*ipsa conteret*) qui écrase la tête du serpent, mais son Fils (*ipse*) qui, avec la hampe de sa croix, perce la tête du reptile. E. Male, *L'Art religieux après le Concile de Trente*, p. 39. On a voulu voir dans ce tableau une représentation janséniste. En réalité, « ce sujet se rencontre dans toute l'Europe catholique ». *Ibid.*, pp. 39 et suiv.

169. *N. E.*, 1789, p. 14.

170. *N. E.*, 1751, p. 203. C'est sûrement pour n'avoir connu qu'une piété toute logique et abstraite qu'A. Arnauld, qui tenait cependant que la dévotion du Rosaire « cause une infinité de biens » (*Œuvres*, t. XXXIII, p. 765), « avait substitué à l'*Angelus* une prière de sa composition », car... « au lieu que communément l'on répète en l'honneur de l'Incarnation le matin, à midi et le soir, *il* partageait ces trois temps dans sa petite communauté (lors de son exil à Bruxelles), pour rendre hommage aux trois grands mystères de Notre-

Découragé de ne pas réussir à extirper les abus de la confrérie de sa paroisse, certain curé janséniste avait même songé à la supprimer. C'est bien cette espèce d'affolement, et non je ne sais quelles rancœurs contre la Vierge, qui l'inspirait quand il vint consulter le janséniste Duguet. Celui-ci répondit avec son ordinaire finesse psychologique : « Je vous supplie de ne point penser à abolir dans votre église la Confrérie du Rosaire, mais d'instruire assez votre peuple pour remédier aux abus que vous croyez avoir remarqués... Le peuple qui ne sait pas lire, et qui sait à peine d'autres prières que le *Pater* et l'*Ave*, croit qu'on lui ôte tout quand on lui ôte le chapelet; et il ne peut penser qu'on le lui laisse si on abolit une confrérie dont la principale observance consiste à le réciter. Il faut lui faire connaître Jésus-Christ et ses mystères; le nourrir de la parole de Dieu et répandre de bons livres parmi ceux qui en peuvent profiter; apprendre combien on trouve de secours auprès de la Sainte Vierge quand on désire sincèrement de plaire à son Fils, et combien elle est ennemie de ceux qui l'offensent sans penser à se convertir et à faire pénitence. Et quand des vérités salutaires sont entrées dans le cœur, tous les abus sont corrigés [171]. » Mais tous n'avaient ni la présence d'esprit ni la modération de Duguet.

Un livre de dévotion à Marie écrit par un janséniste, dans lequel on ne mettrait pas les dévots en garde contre les contrefaçons de la piété serait même une exception. Après avoir parlé de la tendre affection que Marie nous porte et que nous devons lui témoigner, Besoigne ajoute, sans transition : « Faites que nous prenions garde en même temps de ne point déshonorer Marie par

Seigneur par des prières composées des paroles de la sainte Écriture : le soir par le mystère de l'Incarnation par la prière ordinaire (donc l'*Angelus*), le matin au mystère de la résurrection du Sauveur et à midi celui de sa mort ». *Œuvres*, t. XLV, p. 53; — cf. aussi *N. E.*, 1780, p. 13.

171. J.-J. Duguet, *Lettres*, t. II, pp. 70-71.

le culte superstitieux de ses dévots indiscrets; qu'il ne nous arrive jamais d'attribuer à votre humble servante des titres qui ne conviennent qu'à vous, Seigneur[172]. » Et rien n'est plus déplaisant que ce rappel attendu et prévu, aussi régulier qu'un refrain, au milieu même des tirades les plus enflammées, du soin avec lequel il faut éviter dans la dévotion les abus réels ou possibles[173]. Barrières utiles sans doute, mais trop visibles, qui arrêtent la libre expansion du cœur. Est-ce encore la liberté des enfants de Dieu, en dehors de laquelle nulle dévotion personnelle ne peut s'épanouir ? A force de vouloir réaliser dans le concret leur rêve de la « dévotion pure », ces grammairiens de la piété en détruisent la vie et l'é-

172. *Prières*, p. 388.

173. Voici un schéma modèle d'un sermon janséniste, A. Bourzéis, *Sermons sur divers mystères de la religion et plusieurs fêtes des Saints, prêchés dans Paris*, Paris, 1682. Après l'exorde, l'invariable : Prions le Fils de Dieu « et si l'éclat de sa majesté nous épouvante, adressons-nous à sa Bienheureuse et sainte Mère, et la supplions de nous faire entendre le nouveau secret (de la Purification). *Ave Maria...* ». La première partie contient d'ordinaire des considérations dogmatiques sur la fête du jour. Ainsi le jour de l'Assomption : Raisons pour lesquelles Marie dut mourir. La seconde partie parle de la dévotion à Marie. Insistance sur l'imitation des vertus de Marie; longue diatribe contre les fausses dévotions, exhortations à ne pas mettre la Mère au-dessus du Fils : « Plus on met cette bienheureuse Mère sous ce divin nourrisson, plus elle acquiert de vigueur pour se rehausser et pour porter son excellence au-dessus de celle de toutes les créatures » (p. 192). Puis vient la restriction qui est parfois absente : « Je ne prétends point pour cela... diminuer en rien... l'extrême bonté de cette reine d'amour et de grâce, ni la parfaite miséricorde de cette Mère de miséricorde... Ne doutez point qu'elle n'ait le cœur rempli de toute la piété et de toute la tendresse dont le cœur d'une créature est capable; il ne se peut pas qu'étant, selon l'ange, pleine de grâce, elle ne soit toute pleine aussi de compassion, puisque la grâce et la compassion ne sont en effet qu'une même chose. Quoiqu'elle ne soit pas la Rédemptrice mais seulement l'avocate du genre humain envers son Fils, l'Église néanmoins, dans ses oraisons ordinaires et publiques, ne laisse pas d'implorer les yeux miséricordieux de cette avocate et de cette patronne de tous les pécheurs » (pp. 195, 196). Suit encore une réfutation des sentiments protestants contre Marie.

lan. Avec la meilleure bonne volonté cependant et le dessein de servir la véritable dévotion. Le résultat trahit leurs efforts maladroits. Est-ce une raison de les suspecter d'inimitié ? L'ours qui voulut avec un pavé chasser la mouche du visage de son maître endormi était-il mal intentionné ? Il fut maladroit. C'est tout. Ainsi de nos gens.

Les *Nouvelles ecclésiastiques*, pourtant, semblent dépasser souvent le simple manque de tact et l'incompréhension. Sans doute, il faut mettre sur le compte de leurs inimitiés personnelles beaucoup de critiques exagérées. Un évêque janséniste écrivait-il une belle lettre pastorale sur la dévotion à Marie, on la louait sans restriction. Un Jésuite publiait-il des idées semblables, on y trouvait mille choses à reprendre [174]. Rien n'échappe à ces feuilles partiales et envenimées qui se croient investies de la mission d'extirper tous les abus, de redresser toutes les formules. Elles se plaignent, par surcroît, d'avoir trop à faire : « Un écrit périodique, disent-elles, qui aurait dix fois plus d'étendue que le nôtre ne suffirait pas... à relever toutes les... inepties qui se trouvent dans la plupart des livres de dévotion que les Jésuites répandent dans les couvents et parmi leurs dévotes [175]. » La vérité est qu'on ferait un gros volume en rassemblant les critiques qu'au cours du XVIII[e] siècle les *Nouvelles* firent aux livres de dévotion. Elles voient matière à critique partout; elles s'en prennent tantôt aux formules prétendues inexactes [176], tantôt au galimatias [177], tantôt

174. Leurs adversaires en faisaient tout autant. Un jour, racontent les *N. E.*, un curé janséniste avait donné en chaire le sermon de Bourdaloue contre les abus dans la dévotion à Marie; il fut accusé de vouloir détruire le culte de la Sainte Vierge (*N. E.*, 1749, p. 47).

175. *N. E.*, 1752, p. 202.

176. « Il faut dire aux saints : non pas accordez-moi... mais obtenez-moi par vos prières » (1751, p. 203; 1789, p. 14). Elles sont hostiles, sinon à la doctrine bien expliquée, du moins au titre de *Corédemptrice*, 1758, p. 148.

177. *N. E.*, 1777, p. 165.

aux expressions triviales, absurdes et presque blasphématoires, sans nulle sorte d'onction (?) et sans aucun goût de la piété solide [178]. A tort et à raison, et apparemment sans souci de distinguer entre le mauvais et le moins bon, elles sont à l'affût de toutes les bourdes qui ont pu germer dans la cervelle de quelque particulier pour en accuser toute la compagnie [179]. Mais à quoi bon dresser une liste de ces critiques presque toujours dictées et déformées par la passion partisane ?

On conçoit que ces excès de langage aient suscité les plus vives ripostes et inspiré les soupçons les plus graves. Sous prétexte de détruire les abus, les jansénistes ne songeraient-ils pas à abolir la dévotion elle-même ? Les *Nouvelles* repoussèrent fréquemment ce dessein que leur prêtaient des adversaires souvent aussi aveuglés par la passion que les jansénistes [180].

On est tenté parfois, en étudiant la piété des jansénistes, de se demander si ces cœurs desséchés par les discussions sans fin, si ces raisonneurs qui ignorent le langage du cœur étaient en mesure de comprendre la dévo-

178. *N. E.*, 1750, p. 49; 1759, p. 181.

179. Pour n'être pas injuste, il convient de faire remarquer que bien des critiques tombent juste; la critique n'était pas inutile contre ce sentimentalisme dévot du XVIII[e] siècle (sans parler de leurs très légitimes diatribes contre les tendances nestoriennes des PP. Berruyer et Hardouin, 1760, p. 221). Voici quelques bourdes relevées : le principal travail de Marie était la décoration des autels (27 mars 1750, p. 49); certaines dévotions : celle aux semelles des souliers de Marie (1749, p. 115; 1750, p. 200); nous avons retrouvé nous-mêmes une de ces semelles de papier sur laquelle étaient inscrites les pratiques de cette dévotion; la dévotion au pied gauche de la Sainte Vierge (1748); les formules de prières que le P. Pepe aurait fait manger aux malades, hommes et bêtes (1758, pp. 68, 120), etc., etc.; malheureusement, leurs critiques atteignent aussi des dévotions respectables, dont ils connaissaient mal la nature, comme la dévotion au saint Cœur de Marie (1750, p. 51), à l'esclavage de la Sainte Vierge (1761, pp. 39, 40, 85).

180. 1730, p. 195; 1731, p. 211; 1736, p. 136; 1737, p. 23; 1746, pp. 113-114, etc., etc.

tion à Marie. En tout cas, la plupart n'étaient guère disposés à concevoir ce caractère filial de confiance et d'abandon qui devrait être le caractère propre de la dévotion à Marie, et qui eût donné plus d'humanité et de douceur évangélique à ces chrétiens âpres et hautains. Réelle, et d'apparence plus scientifique, leur piété est souvent glacée, il lui manque le sourire et la fraîcheur de relations d'un enfant avec sa mère, car elle résulte parfois plus d'une tension de tête que d'un mouvement du cœur. Formés, d'ordinaire, par une logique trop abstraite, les jansénistes rêvent pour tous une image uniforme de dévotion; ces Procustes de la spiritualité n'eurent pas cette souplesse d'esprit et cette sympathie du cœur qui sait s'adapter aux relativités de caractère, de milieu et d'éducation. Leurs plus chauds admirateurs en conviennent[181]. « Il est pénible d'avoir à l'avouer, dit l'un d'eux...,

> en général le jansénisme n'a pas su émouvoir; il est savant, érudit, consciencieux, austère, mais il ne sait pas toucher... Nous dirions volontiers que ces hommes qui priaient jour et nuit n'ont pas su trouver la langue de la prière... C'est une chose singulière et douloureuse à la fois de constater que Port-Royal, qui était beaucoup plus avancé dans la connaissance de la vérité que l'école opposée, n'a pas su comme elle employer, pour prier Dieu, ce chant doux et attendri qu'on rencontre si fréquemment dans les mœurs et les habitudes de ses adversaires[182].

181. Leibnitz disait : « Je me suis pris à rire quelquefois en remarquant la sévérité de ces Catons spirituels » (Rommel, *op. cit.*, t. II, p. 435.

182. A. Maulvault, *Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal*, Paris, 1902, pp. 52-53. Significative aussi cette phrase de Cécile Gazier : « Les jansénistes ont mis dans la religion, dans la piété même telle qu'on la pratique chez nous quelque chose de sérieux et de digne où s'estompent peut-être l'abandon léger, la confiance enfantine des autres pays latins, mais où s'affirment, en revanche, plus de conviction réfléchie, plus de fière solidité. » *Ces Messieurs de Port-Royal*, p. 254.

D'ailleurs, dans la mesure où le jansénisme moral triomphe chez eux, il diminue et épuise la fraîcheur de leur dévotion à Marie, et bien que tous aient fait dans leur vie une place, parfois même très large, aux pratiques de cette dévotion, ceux qui adhéraient le moins au jansénisme furent les plus fervents dévots de la Vierge. Qu'il suffise de nommer Sœur Marie-Claire[183], Nicole, d'Asfeld[184] et Duguet. Celui-ci, préoccupé de présenter « la religion d'un côté propre à consoler[185] », écrivit des pages très senties sur la maternité spirituelle de Marie. De lui cette belle lettre écrite à un jeune ecclésiastique : « Je ne sais si vous vous sentez porté à une confiance particulière en la Très Sainte Vierge. Si cela est, je vous trouve très heureux; car avec une telle protection l'on peut tout espérer quand on désire les véritables biens et les vertus qui y préparent. *Les humbles et les petits connaissent mieux ce secret que les autres.* Mais chacun a son don et son attrait; et je pense plus à suivre votre inclination qu'à vous inspirer la mienne[186]. »

Voilà, fait par un des leurs, le procès des jansénistes. D'eux seuls ? Hélas! Aujourd'hui encore, malgré les progrès de la dévotion mariale, il existe des chrétiens même fervents qui, par une répugnance mal fondée à aller au Christ par Marie, se contentent de marquer de la déférence à une dévotion qui, de fervents, les rendrait saints[187]. Pourtant, les griefs des jansénistes n'ont jamais

183. Combien caractéristique est l'histoire de cette petite Sœur dont la piété avait une si forte nuance mariale! Pendant cinq ans, malgré les instances de sa sœur l'Abbesse et les prières conjuguées de toutes les autres Sœurs, elle refusa de se mettre sous la direction de Saint-Cyran. Dut-elle à l'inspiration de la Vierge cette intuition qui lui fit pressentir un secret danger ? Elle dut finalement se rendre, mais mourut peu après.

184. Chételat. *Étude sur Du Guet suivie d'une correspondance avec la duchesse d'Epernon*, Paris, 1879, p. 95. D'Asfeld collaborait à tous les ouvrages de Duguet.

185. *Lettres*, t. IV, p. 87.

186. *Ibid.*, t. VII, p. 147.

visé la dévotion à Marie elle-même, mais telle ou telle forme de dévotion pour laquelle d'autres réclamaient le monopole de l'orthodoxie Ils manquèrent souvent de la circonspection [188], de l'autorité et de la sainteté souhaitables dans leurs diatribes contre les faux dévots; mais leur exigence de perfection ne s'en prenait pas plus à la dévotion elle-même que leur rigorisme à la morale comme telle. Dévots excessifs parfois et scrupuleux, comme les appelait Grignion de Montfort, mais dévots quand même, et au moins aussi dévots que les dévots hypocrites et intéressés qu'ils combattaient et que d'autres soutenaient ou excusaient avec trop de complaisance [189].

P. Hoffer.

187. Voir à ce sujet un intéressant article du P. Doncœur, *Études*, t. 225, 5 décembre 1935, pp. 598-613.

188. C'est la conclusion que dut admettre un de leurs grands adversaires, M. Steyaert. Il les avait accusés d'hostilité envers la Sainte Vierge; une enquête ayant été commandée par l'autorité ecclésiastique, il dut se rétracter (*Epistola commissariorum in causa celebri montensi de sedandis Ecclesiae belgicae turbis ad illustriss. et Reverendiss. Dominum Archiepiscopum ducem Cameracensem*, Louvain, 1691, pièce in-4°, p. 7).

189. A titre de curiosité, nous transcrivons un fragment de la lettre de justification que l'évêque de Tournai, Choiseul, suspect de jansénisme, écrivit en 1678 à Innocent XI et dans laquelle il définit la doctrine mariale janséniste; elle est orthodoxe, mais très rudimentaire : « Il faut vénérer Marie d'un culte d'hyperdulie... Ceux qu'on appelle jansénistes recommandent aux dévots de s'enrôler dans les confréries; mais pour fermer la bouche aux calomnies des protestants, ils condamnent les superstitions de vieille femme; ils proclament bienheureux le sein de la Vierge Marie pour avoir porté le corps du Christ; mais Marie est plus sainte encore, parce qu'elle a écouté et gardé la parole de Dieu; ils déclarent que le port d'un habit consacré (scapulaire) honore la Vierge, mais ils n'attachent pas l'assurance du salut à l'habit lui-même, si celui qui le porte ne garde pas les commandements de Dieu; ils enseignent qu'il faut vénérer les images et les reliques d'un culte relatif... Or, on va répétant que les jansénistes sont injurieux envers... la Mère de Dieu. » *Analectes pour servir à l'histoire eccl. de la Belgique*, t. IV, 1867, p. 371.

Quelques faits récents de multiplication des biens

Les deux articles publiés dans *La Vie Spirituelle* de mars et avril 1937 m'ont valu des communications dont certaines m'ont paru assez importantes pour que j'en fasse part à ceux que mon essai sur la *Multiplication miraculeuse des biens* aurait intéressés.

Malgré la vive gratitude que j'ai pour mes correspondants, je ne puis la leur manifester ici nommément, car ils désirent garder l'anonymat.

C'est le cas, tout particulièrement, pour un Père Chartreux qui a eu la bonté de me faire connaître des faits de multiplication survenus dans une communauté italienne qui semble favorisée fréquemment de ce genre de miracle. Grâce à l'intervention de ce Père, j'ai pu obtenir les relations mêmes des personnes entre les mains desquelles ces prodiges se sont opérés.

Il m'est défendu de citer aucun nom de lieu ou de personne. Je reproduirai donc les faits en les désignant par un numéro d'ordre et dans la forme où ils m'ont été donnés. Sur les originaux que j'ai en mains, chaque observation porte une signature différente, à l'exception des faits 1 et 3, qui sont rapportés par la même Sœur.

J'ajouterai que toutes les relations qui vont suivre ont été, une fois rédigées, relues aux intéressées, qui en ont affirmé de nouveau l'authenticité, dont se porte en outre garante la Supérieure de la Communauté.

1er *fait.* — C'était en 1924 ou 1925. J'étais alors chargée de la dépense. L'Économat donnait 20 kilos de pommes

de terre pour les besoins de la semaine. Mais, les menus ayant été changés, cette quantité devint insuffisante et je fis le calcul de ce qui me serait désormais nécessaire, soit 80 kilos. Tout en sachant qu'il ne pourrait la satisfaire, je fis une demande à l'Économat. La réponse fut en effet : « Vu notre pauvreté, il n'est pas possible de donner davantage, mais faites les menus exactement. » Je pensai simplement que c'était ainsi la volonté du bon Dieu, et, sans plus de réflexion, je puisai au tas de pommes de terre autant que cela fut nécessaire. Les menus furent faits exactement et, au bout de la semaine, le tas de pommes de terre était au même point que le jour où il nous avait été remis.

2e fait. — C'était le premier vendredi de novembre 1926. Le Saint-Sacrement avait été exposé toute la nuit et devait le rester jusqu'à l'heure de la sainte messe qui, à cette époque, était célébrée à 7 h. 1/2. Nous employions alors des *souches* comme luminaire d'autel. Leur usage exigeait une grande surveillance, car la durée de ces souches allait de quatre à cinq heures. Ce matin-là, à 5 heures, je voulus garnir les six étuis à souche qui étaient sur l'autel de bouts de souches — à peine la moitié de la souche ordinaire — pouvant durer deux heures et demie, dans la pensée d'aller à 7 heures les changer et en mettre de neuves pour la sainte messe.

J'allai, pour le faire, quelques minutes avant 7 heures, quand M. l'Aumônier, qui d'habitude n'arrivait à la chapelle que plus tard, entra. J'étais seule à la sacristie ce matin-là. Je me retirai, selon notre Règle dans les cas de non-assistance d'une autre Sœur, et tout concourut à me mettre dans l'impossibilité de changer les souches de l'autel. Pour aggraver l'état de choses, la sainte messe ne commença qu'à 7 h. 40. Elle était chantée et devait être suivie de l'exposition du Saint-Sacrement. De la grille du chœur, où j'avais l'office de répondre au célébrant, je pouvais voir les souches s'affaiblir, languir... sans pourtant jamais s'éteindre. Je priai avec ferveur Notre-Seigneur de les tenir allumées jusqu'après l'exposition, — précisément jusqu'à un quart d'heure après l'exposition, — car je ne pouvais revenir à la chapelle qu'après ce temps.

Quand enfin j'y revins, un quart d'heure après l'exposition qui avait suivi la sainte messe, les souches (quatre) brûlaient encore. Je constatai, en les prenant de l'autel, que ces quatre souches brûlaient sans qu'il reste rien de leur substance dans l'étui. Deux s'étaient éteintes après l'exposition; mais les six avaient duré jusqu'à l'exposition faite, selon que je l'avais demandé à Notre-Seigneur...

3e *fait.* — En 1927 ou 1928, étant à la Dépense, pour la fête du Sacré-Cœur, nous avions à servir pour l'hospitalité trois tables : Monseigneur et les prêtres (on comptait 25 à 30); des dames amies de la maison (environ 15); les domestiques de Monseigneur et les serveurs.

La personne chargée de procurer le poisson (par erreur, je crois) n'avait envoyé que quatre pauvres carpes d'un kilo chacune, ce qui était loin de suffire. On les mit en sauce avec une garniture pour essayer de grossir le plat, mais nous craignions de ne pas avoir le nécessaire pour tant de convives. Cette inquiétude devint de l'angoisse lorsque, de la porte, à plusieurs reprises, on vint nous dire : ajoutez des couverts aux tables des prêtres et aussi à celles des dames.

Au début du repas, je dis avec confiance : « Seigneur, vous avez multiplié les poissons jadis, en Judée, multipliez-les chez nous aujourd'hui »; et je passai courageusement les plats de poisson pour les tables des prêtres, en disant à la Sœur qui m'aidait : « Ne craignez rien, le bon Dieu les multipliera. »

Au bout de quelques instants, les quatre plats revinrent aussi pleins qu'ils avaient été donnés. Il ne fut nécessaire que de les arranger un peu pour les envoyer aux dames. Ils revinrent dans le même état. Le troisième service des serveurs et des domestiques se fit également, et il en resta encore pour servir au souper du soir aux personnes qui étaient restées et à toute la communauté.

Nous avions d'abord pensé que les convives n'appréciaient pas le poisson, mais, en vérifiant les assiettes sales au retour, nous constatâmes que tout le monde s'était servi de poisson.

4e fait. — Ceci a dû se passer en janvier ou en février 1927 ou 1928. J'avais alors la responsabilité de l'office de la cuisine. Un jour, pour préparer le dîner, nous nous trouvions disposer de très peu d'aliments. La quantité de légumes était insuffisante pour le nombre de Sœurs; pour tâcher d'obtenir une portion suffisante, je mis quatre sortes de légumes (haricots, pommes de terre, lentilles et choux). Leur cuisson donna la première portion. Je fis la deuxième avec du fromage. Ces deux portions devaient donc être passées au réfectoire ce jour-là.

Tandis que nos Sœurs étaient au réfectoire et que le service de table se faisait, je préparai les portions. Il y en avait déjà une vingtaine de faites de la cuisson des légumes préparés comme il est dit plus haut, quand la quantité vint à manquer. Il fallait encore quatre portions pour la première table. La Sœur dépensière continuait à me demander au guichet, me précisant que quatre ou cinq des Sœurs n'étaient pas servies, et que toutes celles qui devaient venir en deuxième table (environ cinq ou six) seraient encore à servir de cette même portion.

Constatant, hélas! que le plat ne répondrait jamais à ces nécessités, — il était à peu près vide, — je me recueillis, et, tournée vers le mur, je demandai à Dieu de donner à manger à nos Sœurs : « Voyez, lui dis-je, je n'ai plus rien. » Je pris une assiette, y mettant le reste des légumes... Or, à mesure que je prenais une assiette, puis une autre assiette pour la garnir, je voyais la quantité de légumes augmenter dans le plat, si bien que je pus servir toute la communauté, et quand celle-ci eut mangé, il y avait encore un reste de légumes.

5e fait. — C'était vers 1932. Un matin, Sœur Assistante me remettait de la part de notre vénérée Mère un travail très pressé à taper à la machine. Je devais en taper cinq exemplaires et soigner minutieusement le travail, qui consistait en une vingtaine de pages, format protocolaire.

Dans le but de produire un travail bien fait, je pensai à employer les quatre dernières feuilles de carbone Leonhardi bleu, les seules qui me restaient de cette qualité, au lieu du papier violet courant. De papier bleu,

j'avais exactement cinq feuilles : nombre suffisant pour le travail à faire. J'en pris quatre, laissant la cinquième pour une autre fois, et commençai le travail. Je l'avais presque terminé lorsque Sœur Assistante revenait avec autant de pages manuscrites qu'elle m'en avait remis la première fois. Ces pages étaient à copier à la suite de celles déjà données le matin. Je restai un moment interdite. Je n'avais plus qu'une feuille bleue. Je ne pouvais l'employer pour cinq exemplaires. D'autre part, le travail était très pressé et je ne pouvais le recopier sur papier différent — qualité et couleur —; de plus, il s'agissait d'un travail soigné; je ne pouvais songer à le faire avec du carbone de deux couleurs différentes. Un peu peinée, mais pleine de confiance, je m'adressai à saint Gérard Majella, de qui la communauté avait reçu plusieurs grâces, et je le suppliai de pourvoir lui-même de quelque façon... Puis, une fois seule, je rouvris le carton où je tenais le papier carbone : je retrouvai cinq feuilles de papier bleu. Je me remis au travail que je pus donner à l'heure indiquée sans que personne se doutât du secours providentiel qui m'était venu du ciel pour que je puisse exécuter les ordres qui m'avaient été donnés.

6e *fait.* — C'était le 8 décembre 1935. Depuis le matin, ce n'était au monastère qu'apprêts de fête pour notre grande journée (fête de règle de l'Institut). A la cuisine aussi on prépara un dîner de fête, selon notre pauvreté.

Vers la moitié de la première table, au réfectoire, les portions vinrent à manquer. La Sœur serveuse en demandait encore vingt. A la cuisine, il ne restait plus que la valeur de cinq portions à faire passer. Que faire ? J'eus l'inspiration de faire trois signes de croix sur les cinq portions et je dis avec foi : « Divine Providence, venez à mon aide; je dois faire suffire ce que j'ai ici », et je recommençai à faire les portions demandées. Or, au fur et à mesure que je les faisais, le récipient en avait toujours, et cela jusqu'à ce que j'ai fait les vingt portions régulières qui manquaient.

7e *fait.* — L'année dernière (1936), en avril ou en novembre, je ne puis préciser, je me trouvais à l'office de

cuisine. C'était jour maigre ; le thon avait été désigné comme portion; l'on croyait en être suffisamment approvisionné.

Quand, peu de temps avant l'heure du réfectoire, j'ouvris la boîte de conserve qui m'avait été remise, je m'aperçus bien vite que le peu qu'elle contenait était insuffisant pour les quarante-huit portions à faire, et je dis à la Sœur, ma compagne à l'office de la cuisine : « Regardez, il n'y a qu'un peu de thon au fond de la boîte : cela ne pourra jamais suffire. » Sans trop regarder, ma compagne répondit : « Il faut le faire suffire. »

Mais, avec tout cela, c'était moi qui devais faire les portions, et j'étais bien embarrassée. L'heure du repas était proche; je ne pouvais ni changer la portion ni me procurer du thon. Je pris alors les quarante-huit assiettes et les étalai sur la table, puis (ainsi que je l'avais vu faire à une de mes Sœurs en pareille occasion) je fis des signes de croix sur la boîte de thon et me mis à prier intérieurement. Quand j'eus une vingtaine de portions, il ne me resta qu'un peu d'huile au fond de la boîte. Alors je fis de nouveaux signes de croix sur les assiettes, en priant, et je retirai du thon aux portions déjà faites pour compléter les quarante-huit : j'en mettais une miette sur chaque assiette, enlevant des unes pour remettre sur les autres. Je ne sais comment, mais toutes les portions furent faites (quarante-huit), et je pus contrôler que chacune était de quantité normale et suffisante, telle qu'on la dispense ordinairement au réfectoire.

Je ne dis rien sur le moment, mais je remerciai le bon Dieu d'avoir ainsi pourvu. J'étais confondue de ce qu'il m'avait été donné de voir. Je racontai ensuite le fait à la récréation.

Aux faits ci-dessus, rapportés, comme je l'ai dit, par les membres d'une même communauté, il faut ajouter le fait privé suivant qui m'est communiqué par mon correspondant, qui s'en porte garant, mais ne peut m'autoriser à citer aucun nom propre. Je vais donner des extraits de la lettre qu'il m'a envoyée à ce sujet :

Ayant lu votre article dans *La Vie Spirituelle* du 1er mars, au sujet de la multiplication des biens, je viens

vous dire un cas qui, peut-être, vous intéressera ; vous pouvez le publier en supprimant les noms de lieux qui y figurent.

Il y a une dizaine d'années, une de mes pénitentes, veuve très avancée dans les voies de la perfection et que j'ai dirigée pendant douze ans, m'a soumis le cas suivant, qui venait de lui arriver :

« J'ai passé, comme vous le savez, deux mois à Lourdes cet été. Après avoir réglé mes comptes, il me restait une somme de 1500 francs environ en billets de banque, et je résolus de garder cet argent tel quel dans mon portefeuille, pour pouvoir, à l'occasion, envoyer des aumônes en France une fois retournée en Angleterre.

« Il y a quelques semaines, ayant reçu une demande de fonds de la part d'une amie de France, je lui envoyai l'unique billet de mille francs qui se trouvait dans ce portefeuille. Peu après, une autre demande me parvint de la part d'une autre dame, également en France, et j'eus recours au portefeuille, pensant lui envoyer quelques-uns des billets de cinquante ou cent francs qui s'y trouvaient. A mon grand étonnement, j'y ai découvert encore un billet de mille francs. Pourtant j'étais sûre de n'avoir rapporté qu'un seul billet de cette valeur, que j'avais expédié peu de temps auparavant. Après avoir réfléchi, je me suis dit que je m'étais sans doute trompée. Cependant, cela me semble presque impossible, car j'ai beau ne pas tenir de comptes stricts, je n'ai pas pu faire une erreur de mille francs. Puis, je n'y ai plus pensé. Mais voilà qu'il y a quelques jours, Mme X. [parente du correspondant] me demande un secours, et j'eus de nouveau recours au portefeuille. Cette fois, il y avait encore un billet de mille. C'est un miracle certain; car, si je pouvais supposer une erreur pour le cas précédent (bien que ce fut bien improbable), cette fois le doute n'est plus permis. Qu'en pensez-vous ? »

Le Père Chartreux qui me communique ce cas l'accompagne des détails suivants sur la personne à qui est arrivé ce prodige :

J'ai dirigé cette personne de 1919 à 1931. Elle habitait dans un couvent où ses deux filles étaient élevées (en An-

gleterre). J'étais alors moine bénédictin à X. (à un kilomètre du couvent).

Il n'y avait chez cette dame aucune trace d'imagination ou d'exaltation, bien au contraire. Elle a reçu d'insignes faveurs mystiques (« mariage spirituel » vers 1929). Les comptes rendus de conscience qu'elle me faisait étaient d'une sobriété et d'une humilité parfaites. Son directeur actuel, avec qui je suis en communication, a sur elle la même opinion. Je pense en avoir dit assez pour faire naître chez ceux qui ont lu le récit qui précède la conviction que les faits se sont vraiment produits comme elle le raconte.

*
* *

Les faits qui précèdent justifient, on le voit, la remarque que je faisais dans mon dernier article (p. 23) notant que les annales des communautés comtemporaines devaient certainement contenir des miracles de multiplication aussi remarquables que ceux du passé.

Ces miracles restent cachés parce que ceux qui les obtiennent mènent eux-mêmes des vies jalousement cachées et que leur humilité ne redoute rien tant que le bruit qui se pourrait faire autour des faveurs insignes qu'ils obtiennent.

Le croyant, tout d'abord, le regrette. Il voudrait pouvoir donner au monde ces preuves éclatantes que le bras de Dieu ne s'est point raccourci.

C'est peut-être manque de sagesse.

Si c'est dans l'obscurité que s'affirment le plus magnifiquement ici-bas les témoignages de la prédilection divine, n'y verrons-nous qu'un pur hasard?

Non, soyons, au contraire, assurés que, cela fût-il possible, une vaste publicité ne doit pas être donnée à de telles merveilles. Accordées aux croyants, elle ne peuvent être divulguées utilement qu'aux croyants, ou au moins aux âmes de très bonne volonté. Ailleurs, elles ne feraient qu'exciter le sourire, le rire, la contradiction, peut-être le blasphème.

Le temps n'est point révolu où le Sauveur après chacun de ses miracles enjoignait aux témoins de se taire...

« Maintenir le miracle dans la pénombre, écrivais-je naguère, comme si l'on craignait de le voir s'évanouir au grand jour, c'est ne guère croire au miracle. »

Je pense que je ne récrirais plus cette phrase aujourd'hui, après avoir reçu certaines confidences. Il me faudrait pour cela croire que la discrétion que l'on exige de moi est moins propice que les divulgations que souhaitait mon empressement aux vraies nécessités de l'apologétique. Cela je ne puis le croire.

J'ai pour moi une apparence de vérité rationnelle. Mes correspondants ont pour eux la vérité spirituelle.

* * *

Outre les communications de faits dont j'ai reproduit les plus marquantes, on m'a fait diverses questions, on m'a soumis des objections auxquelles je répondrai par les notes qui vont suivre.

La manne des Hébreux considérée comme miracle de multiplication

Un ami m'a fait remarquer que j'omettais la manne dont les Hébreux furent nourris dans le désert (Ex., XVI, 14 sq.). En fait, je n'y avais pas pensé. A la réflexion, ce fait ne me semble pas devoir être assimilé à ceux qui sont cités dans la présente étude.

1° Il ne *s'impose* pas à l'esprit comme irréductible à un phénomène naturel. On peut imaginer un phénomène expliquant rationnellement la formation de la manne, sinon l'opportunité de sa présence continuée dans le désert; on n'imagine rien qui explique le foisonnement de l'huile dans une jarre ou de la pâte dans un pétrin.

2° Même en admettant son caractère physiquement miraculeux, le phénomène de la manne ne s'apparente pas exac-

tement pour la forme et les circonstances aux miracles de multiplication, lesquels supposent un bien connu, préexistant, lequel s'accroît d'une manière incompréhensible. La manne se présente comme une création nouvelle et temporaire.

De la collaboration humaine dans le miracle de multiplication

On a pu remarquer que le miracle de multiplication se présente (*historiquement* — ce qui n'implique aucun caractère de nécessité) comme un phénomène d'accroissement ou de transformation : il y a quelque chose comme amorce. Il est possible qu'il y ait là, depuis Élie, une tradition humaine : on commence par faire de la pâte avec le peu de farine qu'on a; la veuve, sur l'ordre d'Élisée, verse son restant d'huile dans d'autres jarres, etc. Le miracle apparaît comme une coopération divine; l'homme ne doit pas être inerte; il doit obéir — ne fût-ce que symboliquement — à la loi du travail.

Et puis, peut-être est-il bon que le miracle soit adouci aux proportions d'un processus naturel : de la semence qui germe, du bourgeon qui fructifie. Il ne s'agit pas de frapper les yeux, mais de toucher l'âme.

Celui qui demanderait un miracle de ce genre sans rien faire du tout que prier, qui ne voit que, sous une apparence de foi plus vigoureuse, il se poserait — volontairement ou non — en expérimentateur, et que par là son attitude n'est pas de celles qui attirent le miracle. Celui qui entendrait, ayant prié Dieu d'accomplir le miracle, se retirer personnellement de l'expérience, comme pour laisser libre jeu à la pure action surnaturelle, pourquoi refuserait-il sa collaboration, sinon parce qu'il a l'impression que le miracle, sans initiative de sa part, est plus vraiment miracle. Or, ce serait justement là sa faute ou sa faiblesse : le miracle n'est pas une *performance* divine. Il n'y a pas pour Dieu de difficile, de facile ou d'intermédiaire. Il n'y a plus ici de lois physiques; mais il se peut qu'il y en ait de psychologiques, et c'est dans l'âme et ses dispositions les plus secrètes qu'il faut chercher l'origine et la convenance des choses.

Multiplication de numéraire, pièces ou billets

On se pose naturellement cette question : d'où vient l'argent ? La puissance divine se trouve ici, en quelque sorte, limitée par l'individuation des objets. Il y a un nombre défini de pièces et de billets en circulation, et, de plus, les billets sont numérotés. Dieu, malgré son souverain domaine sur l'univers, ne se fait pas faux monnayeur.

La solution est assez simple si l'on songe qu'il existe de par le monde des sommes considérables d'argent devenues pour des raisons variées *res nullius* (sommes égarées, mises en réserve et dont les possesseurs ne sont plus).

Olivier Leroy.

Spiritualité anglaise, écossaise et irlandaise

Les historiens de la spiritualité reconnaissent en saint Bernard le précurseur principal, et en saint François d'Assise l'animateur inégalé du mouvement qui, au Moyen-Age, orienta les fidèles vers la dévotion à l'Humanité du Christ, et, en particulier, au mystère de la Passion. En Angleterre, celui qui entraîna les âmes dans le sillage de saint Bernard et de saint François fut Jean de Hoveden, d'abord aumônier de la reine Éléonore de Castille, femme d'Édouard Ier, puis l'un des premiers prébendiers de la collégiale fondée en 1266 à Hoveden, dans le Yorkshire. Il était très versé dans l'astrologie, mais il fut surtout poète, et, par excellence, le poète de la passion — de la passion du Christ et de la compassion de Notre-Dame. Après sa mort (1275), il fut vénéré comme un saint[1]. Jean de Hoveden exerça une influence réelle sur

1. Tous ses poèmes, écrits en latin, sont contenus dans le ms. Cott. Nero C. IX, du Musée Britannique; ils se composent, pour la plupart, de strophes de quatre vers monorimes. Le plus long (4000 vers environ) et le plus célèbre a pour titre : *Philomela, sive meditacio de nativitate, passione et resurrectione Domini nostri Jesu Christi;* il eut une large diffusion au Moyen-Age : on le trouve dans plusieurs manuscrits. Il en existe une traduction française, *Li Rossignol, ou la pensée Johan de Hovedene,* dans le ms. 471 de *Corpus Christi College* à Cambridge et une autre dans le ms. 399 (XVe siècle) de la collection de Lord Ashburnham. Une adaptation en moyen anglais, qui se trouve dans le ms. Addit. 11.307 (XIVe siècle) du Musée Britannique, a été publiée sous le titre : *Meditations on the Life and Passion of Christ,* par C. d'Evelyn (*Early English Text Society,* 1921), et identifiée par F. J. E. Raby : *A middle English paraphrase of John of Hoveden's « Philomena » and the text of his « Viola »,* dans *Modern Language Review,* vol. XXX, 1935, pp. 339-343. Quant à l'original latin, imprimé d'abord à Louvain vers 1488, puis à Gand en 1516 et à Luxembourg en 1603, il a été récemment réimprimé par C. Blume, dans *Hymnologische Beitrage,* vol. IV, Leipzig, 1930.

les écrivains spirituels anglais du XIV^e^ siècle : il est certain que ses poèmes furent connus de Richard Rolle. Mais quelles furent l'étendue et la profondeur de cette influence ? Il sera impossible de le préciser tant que la majeure partie de son œuvre restera inédite [2].

L'*Ancren Riwle* (Règle des Recluses) continue à exercer la sagacité des érudits et des chercheurs. Signalons d'abord diverses contributions à l'étude des sources littéraires. En voici deux dans le même numéro de la *Modern Language Review*, vol. XXIX, 1934 : 1° *The Ancren Riwle and Geoffroy of Monmouth* (p. 173), simple note où Miss Hope Emily Allen signale un parallèle entre l'A. R. (éd. Morton, p. 330) et un passage de l'*Historia regum Britanniae* (éd. Faral, 1929, p. 246). — 2° *The Proverbs of the Ancren Riwle* (pp. 237-266), article où D. V. Ives étudie les proverbes enchâssés dans le texte de l'A. R. Il les classe en trois catégories, selon leur origine scripturaire, classique ou populaire. L'auteur inconnu qui, vers le milieu du XIV^e^ siècle, écrivit cette règle, ne fut pas le premier à introduire des proverbes populaires dans la littérature sérieuse; mais il a su en faire un choix judicieux, et les proverbes cités par lui, en même temps qu'ils adoucissent par leur note pittoresque l'austérité de son enseignement, donnent plus de force persuasive à ses conseils de perfection. Un court article de B. J. Whiting, *Proverbs in the Ancren Riwle*

2. Outre sa *Philomela*, un seul de ses poèmes, *Laus de beata Virgine que Viola vocatur*, a été publié par F. J. E. Raby dans l'article cité de la *Modern Language Review*, pp. 341-343. Il comprend 250 vers de sept syllabes, divisés en cinq groupes monorimes de 50 vers chacun.

On trouvera la liste et un bref aperçu des poèmes de Hoveden dans F. J. E. Raby, *History of Christian Latin Poetry*, Oxford, 1927. — Un autre poème, pareillement intitulé *Philomela*, mais plus court, a été parfois attribué à Hoveden : l'auteur véritable est Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry († 1279). Ce poème fut aussi très répandu; on l'inséra même parmi les œuvres de saint Bonaventure. On en trouve une version espagnole dans les œuvres de Louis de Grenade, Madrid, 1788, t. VIII, pp. 438 ss. Une traduction en vers allemands fut publiée à Munich en 1612 et une imitation en moyen anglais, écrite vers 1460, *The Nyghtyngale*, est conservée dans le ms. Cott. Cal. A. II, fol. 59-64, du Musée Britannique.

and the Recluse (*Modern Language Review*, vol. XXX, 1935, pp. 502-505) complète le précédent. Il montre comment l'auteur du XIV^e^ siècle qui fit une adaptation de l'A. R. sous le titre de *Recluse* n'a pas reproduit certains proverbes et en a ajouté d'autres qu'il trouvait sans doute plus expressifs.

Dans une étude sur *Carthusian inspiration in the Ancren Riwle?* parue dans *Pax*, mai 1935, pp. 37-41, M. Benoît du Monstier établit que l'auteur anonyme de l'A. R. s'est visiblement inspiré des *Coutumes* du chartreux Guigues I^er^. En effet, le fragment de la troisième partie intitulé, dans la traduction de Dom Meunier [3], *Des avantages de la solitude*, (pp. 377 ss.) n'est qu'une paraphrase, point par point, du dernier chapitre des *Coutumes* : *De commendatione solitariae vitae* (*P. L.*, t. 153, col. 755-760). Les deux auteurs citent dans le même ordre les mêmes textes de la sainte Écriture et l'auteur anglais reproduit non seulement la pensée, mais plusieurs expressions caractéristiques de Guigues. Que conclure de ces ressemblances ? Il faut écarter naturellement l'hypothèse d'un emprunt fait par Guigues à la *Règle des recluses* : celle-ci, en effet, aurait été composée entre 1190 et 1230 : Guigues mourut en 1136. C'est donc l'auteur de l'A. R. qui a utilisé l'éloge de la vie solitaire qui sert d'épilogue aux *Coutumes carthusiennes* dont il a pu prendre connaissance à la première chartreuse anglaise, celle de Witham (Somerset), fondée en 1178.

La découverte d'une source littéraire d'un document anonyme conduit à rechercher l'auteur de celui-ci dans le voisinage de celle-là. C'est pourquoi M. B. du Monstier se demande si ce ne serait pas un chartreux qui aurait écrit l'A. R. Et il songe à saint Hugues de Lincoln qui fut prieur de Witham en 1180. L'hypothèse est séduisante, mais repose sur une base étroite et fragile; on peut prévoir qu'elle n'aura pas plus de succès que celle proposée naguère par le R. P. Vincent Mac Nabb, O. P. Celui-ci, ayant relevé dans l'A. R. plusieurs ressemblances avec la règle dominicaine, en concluait que la Règle des recluses avait été composée par un dominicain anglais, probablement par Robert Ba-

3. *La Règle des Recluses*, trad., par Dom G. Meunier, Mame, Tours, 1928.

con († 1248)[4]. Rappelons que d'autres érudits ont attribué l'A. R. soit à Richard Poore († 1237), soit à Simon de Gand († 1315), tous deux évêques de Salisbury, soit encore à saint Gilbert de Sampringham († 1189). L'auteur de la *Règle des recluses* est aussi mystérieux que celui de l'*Imitation* : son anonymat demeure impénétrable.

Serait-il plus facile de découvrir qui étaient les trois recluses pour qui fut écrite la Règle ? Ici encore on ne sort pas du domaine de la conjecture. Miss H. E. Allen, il y a vingt ans, avait émis l'opinion que ces recluses étaient trois « suivantes » de la reine Mathilde, femme de Guillaume le Conquérant, auxquelles l'abbé de Westminster donna, vers 1127 ou 1135, l'ermitage de Kilburn. Dans une lettre sur *The Torkington Chartulary* (*Times, Litterary Supplement*, 14 février 1935), elle propose de les identifier avec les trois filles, non mariées, d'un certain Deorman, de Londres, baron anglo-normand de l'entourage de Guillaume le Conquérant. Miss Allen développe les arguments qui étayent cette hypothèse dans un article intitulé *The three Daughters of Deorman* (*Publications of the modern language Association of America*, septembre 1935).

De cette intrépide chercheuse, signalons encore une note sur cinq *Manuscripts of the Ancren Riwle* (*Times, Litterary Supplement*, 8 février 1936, p. 116). Elle en étudie les particularités et signale l'existence de recluseries à Oxford et à Iffley.

Il est admis que les recluses menaient la vie contemplative. Or l'*Ancren Riwle* ne dit pratiquement rien de la contemplation. A ceux que surprend cette omission M. B. du Monstier rappelle que cette règle a été composée pour des commençantes : *The Ancren Riwle and contemplative Prayer* (*Pax*, t. XXV, 1935, pp. 59-62). Il ajoute que la méditation et la contemplation des choses divines n'avaient pas de place à part ni d'heure assignée dans les anciennes

4. *The Autorship of the Ancren Riwle*, dans l'*Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. IV, 1934, pp. 49-74. — Cette opinion sur l'origine de l'A. R., déjà exposée par le R. P. Mac Nabb dans un article publié sous le même titre dans la *Modern Language Review*, XI, 1916, a été critiquée notamment par Dom Gérard Sitwell, O. S. B., dans *Ampleforth Journal*, Spring, 1931, pp. 154 ss.

règles monastiques. La Règle de saint Benoît, sans traiter expressément de la contemplation, a disposé des milliers d'âmes aux oraisons supérieures.

Dans *Laudate*, mars 1935, pp. 37-48, revue des religieux anglicans de Nashdom, Francis Wormald édite une méditation sur la Passion, écrite en moyen anglais sous un titre latin : *De passione secundum Ricardum*. Le texte se trouve dans un ms. du Musée Britannique, Cotton Titus C. XIX, fol. 121-128. F. Wormald croit y reconnaître une œuvre de Richard Rolle, auteur de plusieurs méditations sur la Passion. Celle-ci offre avec celles que l'on connaît déjà plus d'un trait de ressemblance soit dans le style, soit dans l'insertion de prières latines au milieu du texte anglais. La critique interne semble donc confirmer l'indication du titre, et cette nouvelle méditation serait à joindre à la série des « minors works » du fameux ermite de Hampole.

L'intéressante étude de Laurence Muir sur *The influence of the Rolle and Wyclifite Psalters upon the Psalter of the Authorised Version* (*Modern Language Review*, vol. XXX, 1935, pp. 302-310), ne se rapporte qu'indirectement à la spiritualité, mais elle mérite d'être mentionnée ici, car elle rappelle que le psautier, traduit et commenté par Rolle en moyen anglais, eut pendant les XIV^e^ et XV^e^ siècles une très large diffusion. Il pénétra dans les familles comme dans les monastères; c'est le seul livre de la Bible traduit en anglais qui figure dans les nombreux catalogues de bibliothèques monastiques rédigés entre les années 1408 et 1526. Si l'on se rappelle que le style de Rolle et la popularité de ses œuvres lui assignent « l'un des premiers rangs dans l'histoire de la prose anglaise » (Professeur R. W. Chambers), on ne sera pas surpris que les auteurs de la *Version autorisée* (pour l'Église anglicane) aient largement tenu compte de sa traduction du psautier. Le nom de Rolle serait à joindre à ceux de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales pour une étude sur les dons littéraires des grands mystiques.

Dans les pages suggestives qu'elle consacre à *Walter Hilton and the mystical Tradition in England* (*Essays and Studies by Members of the English Association*, Oxford, 1937,

t. XXII, pp. 103-127). Miss Helen L. Gardner cherche à déterminer la place qui revient à l'auteur de l'*Échelle de la perfection* dans la tradition mystique anglaise. Le plus connu de ses devanciers est Richard Rolle de Hampole : c'est lui qui a le plus écrit. Hilton utilise largement ses œuvres, sans le citer, il est vrai, selon la coutume du Moyen-Age. Il fait pareillement des emprunts au *Nuage de l'Inconnaissance*[5], mais il simplifie l'exposé de la doctrine spirituelle. Son *Échelle* est un traité méthodique et complet à l'usage de toutes les âmes de bonne volonté qui aspirent à la perfection[6]. Il est accessible à un plus grand nombre de lecteurs et, par son esprit pratique, il rappelle l'*Ancren Riwle*.

Sous le titre *Henry of Lancaster and his « Livre des Seintes Medicines »*, Mr. E. J. F. Arnould, maître de conférences à l'Université de Londres, a publié dans le *Bulletin of the John Rylands Library*, t. XXI, 1937, pp. 352-386, une étude des plus captivantes sur une œuvre ascétique fort curieuse, signée d'un nom illustre et datée : 1354. De rares auteurs avaient mentionné cet ouvrage, mais nul n'en soupçonnait l'intérêt et n'en avait examiné le contenu. Il en existe deux manuscrits de la fin du XIV^e^ siècle conservés l'un à Corpus Christi College, à Cambridge, n° 128, l'autre à la bibliothèque du collège des Jésuites, à Stonyhurst.

Le duc Henry de Lancastre († 1361), l'un des plus fameux capitaines de la guerre de Cent ans, du côté anglais, diplomate habile et grand amateur de tournois, était bien connu pour sa bravoure, sa justice et sa générosité. On savait aussi qu'en dépit de sa vie fastueuse (ses dépenses quotidiennes s'élevaient à 100 livres sterling) et de quelques écarts, il avait conquis l'estime générale de ses contemporains par sa foi profonde, ses fondations charitables, sa clémence toute chrétienne envers les prisonniers de guerre et sa courtoisie à l'égard des vaincus. Pendant les dernières années de sa vie, il s'était adonné surtout aux

5. *Le Nuage de l'Inconnaissance*, trad., par Dom M. Noetinger, Mame, Tours, 1925.

6. Walter Hilton, *Scala Perfectionis*, trad. par Dom M. Noetinger et Dom E. Bouvet, Mame, Tours, 1923.

pratiques de piété et aux bonnes œuvres. Son *Livre des Seintes Medicines*, écrit sept ans avant sa mort, révèle en ce parfait chevalier un écrivain spirituel original. Il y raconte ses égarements et les déplore avec la plus sincère humilité. Le ton du récit est parfois ingénu, parfois d'une vigueur réaliste. C'est l'expression loyale d'une âme profondément consciente de la vanité du monde et des dangers spirituels inhérents à une vie de luxe et de confort. — L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première, le duc qui se présente comme un malade au « divin mire » (médecin) et à son assistante « Nostre Dame la benoiste Virge », décrit les sept plaies principales qui le poignent et dont chacune est infectée par le poison des sept péchés mortels (on désignait ainsi, au Moyen-Age, les sept péchés capitaux). Ces plaies siègent aux sept endroits où le prêtre fait les onctions suprêmes aux mourants : les oreilles, les yeux, le nez, la bouche, les mains, les pieds, le cœur [7]. Dans la seconde partie sont énumérés les remèdes qui conviennent à chaque plaie. Ce qui donne un cachet personnel à cette œuvre, c'est que l'auteur emprunte ses allégories et ses comparaisons non seulement à la médecine, mais à l'art militaire et à la vénerie dont il parle en connaisseur, non d'après les livres, mais d'après son expérience. Quand le texte, dont M. Arnould prépare l'édition, aura été publié, il sera possible d'en donner une analyse moins sommaire et de déterminer la place qui revient au duc de Lancastre parmi les écrivains spirituels de son pays et de son temps.

Margerie Kempe, contemporaine de Julienne de Norwich qu'elle visita plusieurs fois, n'était connue que par un court « traité », imprimé en 1501 par Wynkyn de Worde, en un petit in-4° de huit pages, dont l'unique exemplaire parvenu jusqu'à nous est conservé à l'Université de Cambridge. Le même texte, avec quelques légères variantes, fut réim-

7. On sait qu'au Moyen-Age, aux cinq onctions requises pour la validité du sacrement, onctions correspondant aux cinq sens et qui se faisaient sur les oreilles, les yeux, le nez, la bouche et les mains, les églises particulières ajoutaient d'autres onctions sur les pieds, la poitrine, ou sur le front, les reins, etc. Cf. art. *Extrême-Onction*, dans *Dict. de Théol. catholique*, t. V, col. 1990.

primé, vingt ans plus tard (1521), parmi d'autres petits traités mystiques, par Henry Pepwell. Le professeur Edmond Gardner réédita, en 1910, le recueil de Pepwell sous le titre de *The Cell of Self-Knowledge*, emprunté à une phrase de sainte Catherine de Sienne : « Stiamo nella cella del cognoscimento di noi. » On ne connaît l'existence d'aucun manuscrit, disait-il dans l'introduction (p. xx), et on ne peut découvrir aucune trace du « Livre de Margerie Kempe ». Or, à la fin de 1934, on a trouvé, dans une bibliothèque privée, un manuscrit qui renferme le texte complet du fameux *Book of Margery Kempe of Lynn*, avec des notes marginales ajoutées, vers 1500, à la chartreuse du Mount-Grace à qui le manuscrit appartenait alors. Le propriétaire actuel en a donné une édition en anglais moderne : *The Book of Margery Kempe, 1436, a modern version*, by W. Butler-Bowdon, London, 1936.

Margerie, fille d'un riche bourgeois de Lynn, fut mariée vers l'âge de vingt ans à un bourgeois de la même ville dont elle eut quatorze enfants. Pendant les premières années de son mariage, elle mena une vie très mondaine. La perte de sa fortune, où elle vit un châtiment de Dieu, amena sa conversion à une vie chrétienne sérieuse. Plus tard, elle fit vœu de chasteté et entreprit des pèlerinages à Jérusalem, Rome, Saint-Jacques de Compostelle; elle voyagea aussi en Allemagne et à travers toute l'Angleterre. Elle avait dépassé la soixantaine quand elle dicta son livre, en 1436 et 1438. Ce livre est une sorte d'autobiographie où les élévations spirituelles et les effusions pieuses alternent avec le récit des événements de la vie quotidienne. Les fragments choisis que l'on connaissait par le recueil de Pepwell semblaient provenir d'un livre de spiritualité comparable aux *Révélations* de Julienne de Norwich. Hélas ! Le livre de Margerie n'offre rien de semblable. Il n'apporte rien de nouveau au point de vue de l'expérience mystique. Margerie connaît les œuvres de Richard Rolle et de Walter Hilton ; mais les *Révélations* de sainte Brigitte de Suède semblent l'avoir plus fortement influencée. Elle a une humble et fervente dévotion, un sincère amour de Dieu et un zèle ardent pour le salut de son prochain; elle est animée d'un courage inflexible et sa générosité va parfois jusqu'au sacrifice. Mais il y a de l'exaltation et de l'outrance dans certaines mani-

festations de sa piété, signes évidents d'une psychonévrose très prononcée. Margerie est à classer parmi les âmes pieuses chez qui des troubles névropathiques indéniables, favorisant quelques illusions, sont associés avec de hautes qualités intellectuelles et morales et une persévérante tendance à la perfection.

Dès le premier chapitre, les confidences de Margerie indiquent nettement la double origine de sa nervosité morbide. C'est d'abord un conflit psychique : Margerie gardait sur la conscience un péché grave qu'elle n'osait pas avouer en confession. Tant qu'elle jouissait d'une bonne santé, elle arrivait à se persuader que, pour obtenir le pardon de sa faute, il lui suffisait de faire pénitence; elle jeûnait donc au pain et à l'eau et distribuait de larges aumônes. Mais dès qu'elle était malade l'idée de la damnation inévitable l'obsédait. Or ses premières couches furent très pénibles et mirent ses jours en danger. La terreur de l'enfer la saisit alors et, combinée avec les troubles physiologiques d'un enfantement difficile, provoqua une crise de démence qui dura « six mois, huit semaines et quelques jours ». Cet état prolongé de folie furieuse — Margerie voulait se tuer : elle se griffait avec rage, « n'ayant d'autres instruments que ses ongles » : on dut l'attacher fortement et la veiller jour et nuit — suffit à expliquer le déséquilibre nerveux qui persista jusqu'à la fin de sa vie et se manifesta surtout par une impressionnabilité très vive, une suggestibilité anormale et une excessive émotivité. Ces troubles d'ordre moral et physiologique marquèrent de leur empreinte sa vie intérieure et les manifestations de sa piété. La frayeur de l'enfer et le regret d'avoir longtemps dissimulé une faute grave ne sont pas étrangers à la componction et à la mortification qui apparaissent comme les notes dominantes de sa spiritualité. Après sa conversion, elle se confessera deux ou trois fois par jour, et, spécialement, de ce péché qu'elle avait eu tant de peine à avouer; non seulement elle portera un cilice et jeûnera souvent, mais son esprit de pénitence lui fera supporter avec patience et sérénité les humiliations et les tracasseries que lui vaudront ses excentricités. Celles-ci dérivaient de son émotivité morbide. Les moindres sentiments de dévotion, de contrition, de compassion, provoquaient chez elle une abondante effusion de larmes, entre-

coupées de cris et de sanglots bruyants [8]. Ces crises fréquentes se produisaient en public, notamment pendant les cérémonies religieuses et les sermons. Margerie fut arrêtée et emprisonnée comme hérétique (on était alors en pleine lutte contre la secte des Lollards), et les honnêtes gens l'accusèrent d'hypocrisie. Parmi les prêtres et les religieux qui la connaissaient, elle trouva de zélés défenseurs de son orthodoxie, mais aussi des adversaires tenaces. Les violents contrastes de sa nature expliquent les jugements contradictoires de ses contemporains. Aujourd'hui, nul ne met en doute sa bonne foi et sa piété sincère [9]. On attribue à sa terrible névrose tout ce qui choque ou étonne dans sa conduite et dans ses propos. Quant à ses visions et à ses colloques intimes avec Notre-Seigneur, on les considère comme de pieuses méditations, dues à l'activité naturelle de son esprit ou à son imagination exaltée [10].

La canonisation des bienheureux Thomas More et Jean Fisher, en 1935, coïncidant avec le quatrième centenaire de leur martyre, a suscité sur eux divers travaux et la réédition de leurs œuvres, notamment de leurs écrits spirituels.

Trois opuscules de saint Jean Fisher ont été réédités par D. O'Connor sous le titre : *A spiritual Consolation and other Treatises*, Londres, 1935, VII-86 pages. Les deux pre-

8. Ces larmes de dévotion avaient pour elle plus de douceur que d'amertume. « Cher Seigneur, disait-elle au Christ, ne permettez jamais que j'aie sur terre d'autre joie que de gémir et pleurer pour votre amour; car il me semble, Seigneur, que si j'étais en enfer, pourvu que je puisse y pleurer et gémir pour votre amour comme je le fais ici-bas, l'enfer ne serait pas pour moi un lieu de tourments, mais une sorte de ciel. »

9. HERBERT THURSTON, *Margery the Atonishing*, dans *The Month*, t. 198, 1936, pp. 446-456. — The Rev. Sir JOHN R. O'CONNELL, *Mistress Margery Kempe of Lynn*, dans *The Downside Review*, t. LV, pp. 174-182.

10. Elle était encline à se croire elle-même l'objet des faveurs surnaturelles accordées aux saints dont l'histoire lui était familière. Parfois même elle se croyait plus favorisée que tel d'entre eux — plus que sainte Brigitte de Suède, par exemple. Elle raconte ingénument que Notre-Seigneur s'étant montré à elle dans la sainte Eucharistie, après l'avoir invitée à remercier Dieu, ajouta : « Ma fille, Brigitte ne m'a jamais vu de cette façon. »

miers, *A spiritual Consolation* et *The Way to perfect Religion*, furent composés par le cardinal Fisher pendant son emprisonnement à la Tour de Londres, pour sa sœur Élisabeth qui était dominicaine. Le troisième est un sermon sur la Passion prononcé à Londres par le saint, en 1535, l'année même de son martyre.

C'est également pendant sa captivité à la Tour de Londres (11 avril 1534-6 juillet 1535) que saint Thomas More composa, pour la consolation de sa fille préférée, Marguerite Roper, et des autres membres de sa famille, un long traité qu'il intitula : *A Dialogue of Comfort against Tribulation*. Mgr Philip E. Hallet en a donné, en 1937, une édition nouvelle [11] en modernisant l'orthographe de l'original. Dans cet ouvrage, comme dans ses autres écrits spirituels, saint Thomas More ne s'écarte jamais des grands lieux communs de la prédication chrétienne. Ses deux thèmes préférés sont la Passion et les fins dernières. Cependant, son ascétisme n'a rien de morose : il sait être à la fois sérieux et souriant. Le chancelier-humaniste s'abandonne volontiers à l'humour. Il s'en excuse en disant : « Après tout, je ne suis qu'un laïque et ces joyeusetés me conviennent mieux que le ton grave et solennel des prédicateurs. » Entre toutes les œuvres de Thomas More, le *Dialogue* est celle où il a mis le plus de lui-même et celle à qui, disait l'abbé Henri Bremond, « presque rien ne manque pour être plaoée parmi les plus beaux livres de dévotion [12] ».

Farnborough.

A. Cabassut, O.S.B.

11. Chez Burns, Oates and Washbourne, Londres, 1937, x-301 pp.
12. Henri Bremond, *Le Bienheureux Thomas More*, Coll. « Les Saints », Paris, 1904, p. 113.

Le Gérant : E. Aubin. — Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).